

**LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA O EL CLAROSCURO INTELECTUAL
EN TOMÁS DE AQUINO**

Gaspar Risco Fernández
Universidad Nacional de Tucumán
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Donde el artesano del “*utrum*” y el arquitecto de la “*Summa*” se dan la mano.

El recurso a la analogía del claroscuro intelectual para caracterizar la búsqueda filosófica no se reduce a un mero juego de lenguaje. Todo por el contrario, es fiel expresión de nuestro modo connatural de acceso al misterio, o mejor, del modo que tiene el misterio mismo de darse, participado, en nuestro espíritu finito como ser-en-el-mundo. El título de este ensayo se inspira en el de un sugestivo libro de Réginald Garrigou-Lagrange, todavía memorable aunque no sea más que por haber sacado a la luz en su momento y dejado al descubierto –raíces al aire- el infructuoso deseo natural de ver sobrenaturalmente a Dios que embarga a todo hombre, incluso sin saberlo.

Porque de eso se trata aquí, en definitiva, de recuperar en el ámbito de la tarea filosófica el sentido del misterio en su condición de “misterio”, tantas veces relegado o circunscripto al ámbito de la teología, cuando no confinado en la intimidad de la experiencia religiosa como una más, si cabe, entre las muchas posibles. Quienes no compartan nuestro punto de partida reconocerán al menos que goza de carta de ciudadanía en el panorama de la filosofía contemporánea con sólo remitirse, por ejemplo, a *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1938) de Gabriel Marcel y a toda su obra posterior, así como a *Der philosophische Glaube* (1948), texto de las conferencias en que Karl Jaspers abordó el tema de la fe filosófica en la Universidad de Basilea.

Ahora bien, plantear en tales términos la búsqueda filosófica desde la perspectiva de Tomás de Aquino equivale a situarnos en el epicentro de su proyecto científico-

sapiencial: la constitución de la teología como ciencia gracias a la mutua fecundación de la “fides quaerens” y del “intellectus quaerens” bajo el influjo superior del Pneuma, que sopla donde quiere. El hecho de que tamaña empresa absorbiera por entero su vida consagrada a la profesión de teólogo no debe ocultarnos la compleja unidad de lo que aconteció allí en su nivel más profundo. En efecto, no cabe duda de que quien llevó a cabo esa síntesis no sólo fue el teólogo sino también el filósofo que convivieron en él, indisociablemente unidos pero nítidamente discernibles, en permanente diálogo a lo largo de un mismo itinerario intelectual hacia y dentro del misterio ontológico.

Por otra parte, distinguir sin separar en Tomás al filósofo como interlocutor del teólogo implica a su vez redescubrir al artesano del “*utrum*” como perfil complementario del arquitecto de la “*Summa*” operando en la construcción de su totalidad inconclusa. Se ha insistido tanto en Tomás, “genio del orden”, que ha quedado en la penumbra poco menos que olvidado el “maestro de sospecha”, como diríamos hoy en una primera aproximación. Si la articulación dinámica de su sistema ha permanecido abierta tanto al misterio siempre mayor como a los sucesivos avances de la modernidad y al shock del futuro, ¿no será porque está hecha de la misma urdimbre que las “*quaestiones disputatae*”, cuya praxis escolar alcanzó en el magisterio del Aquinate el “*punctum aureum*” del método escolástico como paradigma no sólo de la “disciplina” sino también y sobre todo de la “*inventio*”?

Todo indica que en el trayecto que va de la “*quaestio*” a la “*inventio*” tomasianas tiene que haber existido un operador conectivo, a modo de “*experimentum crucis*”, que mantuvo en estrecha interacción e independencia a la vez tanto al filósofo como al teólogo, cada cual por sus respectivos andariveles: el uno, en busca del ser en cuanto ser, más allá pero desde su ser-en-el-mundo, camino del “*Ipsium Esse Subsistens*”; el otro, en busca del “*intellectus fidei*”, más allá pero desde su “*auditus*” histórico-salvífico, camino del “*Cara a cara*” Intratrinitario. Nuestro ensayo no pretende explorar los vaivenes que la “*manuductio*” teológico-filosófica imprimió sin duda a esa interacción. Sólo intenta señalar el dinamismo propio de la búsqueda filosófica, no por tal menos sensible al misterio, a sabiendas o sin saberse históricamente

interpelada por la autocomunicación gratuita e indulgente de Dios en Cristo, según el testimonio estrictamente filosófico de Tomás de Aquino.

Fenomenología, estructura y condiciones de posibilidad de la búsqueda filosófica

La filosofía no nace de sí misma. Hunde sus raíces en el humus sapiencial del asombro, en la admiración del hacérsenos presente-ausente del ser en nuestra experiencia intramundana. Apenas acontecido ese “clarear” casi instantáneo, “se oscurece” activando el disparador de la búsqueda y objetivándose en la pregunta. No se trata, empero, de cualquier pregunta. No basta con que la pregunta se torne más y más compleja hasta madurar en problema. Es preciso que alcance su tensión última, su radicalidad extrema en la alternativa de la “quaestio”. Sólo cuando trasciende todo lo categorial, llevándolo consigo y abarcándolo, sólo entonces podemos hablar de ella como pregunta metafísica e irrebasable. Sólo traspuesta esa frontera, se vuelve sobre sí como pregunta, incluido el que la formula como preguntante. De modo que nada, ni la nada misma con ser “nada”, queda fuera de su omnicomprehensividad apofática.

Aunque sumaria, esta aproximación fenomenológica nos aboca sin más a la paradoja que implica la búsqueda filosófica en su más íntima estructura. Puro levitar de nuestra inteligencia y nuestro apetito ante el todo del ser como verdad y bien, la pregunta metafísica es más que ella misma. En realidad, somos nosotros en cuanto nos descubrimos ya previamente situados ante el todo del ser como ser, pero nada más que entitativa, preguntativa, desiderativamente. Somos nosotros, finitos y apretados contra el límite, sujetos a la angostura del aquí y del ahora, pero nada menos que ante el todo del ser como ser, ¿Algo o Alguien? La pregunta metafísica constituye nuestro estatuto ontológico a tal punto que no cabe dejarla de lado y seguir siendo. Nadie, ni el que la niega, ni aquel al que le resulta indiferente objetivarla, pueden sustraerse a la responsabilidad de asumirla en lo inobjetivable de su “ser pregunta”, pues el que carezca de sentido o el que sea prescindible no son más que modulaciones de la misma pregunta: nosotros, oscilando entre nuestra menesterosidad y la totalidad del ser en cuanto ser.

No todo está dicho, sin embargo. Si la fenomenología de la búsqueda filosófica nos revela lo paradójico de su estructura, ésta a su vez nos impone la exigencia de desentrañar sus condiciones de posibilidad. Entiéndase bien, lo que está en juego aquí no es una posibilidad abstracta simplemente sino una realidad concreta, la nuestra, todo lo finita y contingente que se quiera, pero finitud llamada a trascenderse por una oscura sed de absoluto. Es lo inviable de nuestro estatuto ontológico de pregunta lanzada al más allá del horizonte sin respuesta a la vista lo que nos plantea la imposterable exigencia de explicitar cuáles son sus condiciones de posibilidad. En efecto, si somos tan radicalmente menesterosos, ¿cómo es que podemos volvernos sobre nuestra propia menesterosidad, tomar conciencia de su vacía omnicomprehensividad y dispararnos en procura de Algo o Alguien capaz de colmarla?

Nadie pregunta sino por aquello que de alguna manera ya se encuentra incardinado en él, aunque no sea más que como cercanía que se ausenta. De lo contrario, ¿cómo podría reconocerlo o identificarlo en su otear a oscuras y a tientas? La analogía del claroscuro intelectual cobra así toda su plenitud de sentido. Si en el hombre tiene que darse alguna instancia del todo del ser como “verum-bonum” que espolee su preguntar deseante, ¿existen en nosotros algunas verdades inteligibles no sólo “quoad se” sino también “quoad nos” que estén al abrigo de la incertidumbre, del error y del olvido? O, por el contrario, ¿nuestra vida ha de consumarse en la misma búsqueda, como una “quaestio” sin “inventio” en la que hay que perseverar heroicamente a pesar de todo y contra todo? ¿O cabe tal vez que la verdad nos sorprenda finalmente en el atardecer de la vida como un tardío caer en la cuenta de que ella misma siempre había estado presente, más íntima a nosotros que nosotros mismos, inadvertida de tan obvia?

Hay un “tertium quid” entre el hiperrealismo y el nominalismo.

Una encuesta dirigida al Aquinate mismo a través de sus textos más explícitamente filosóficos nos retrotrae al temprano opúsculo *De ente et essentia* (c. 1256), cuyo comienzo se inscribe de lleno en el núcleo de este plexo de “quaestiones disputandae”. Haciendo pie en la advertencia de Aristóteles (todo leve error en los principios lleva ya

en sí los cromosomas de los graves errores que a la postre aflorarán irreversibles en sus conclusiones) y teniendo en cuenta el punto de partida señalado por Avicena (lo primero que concibe nuestro intelecto es el ser y la esencia), Tomás concluye que para evitar todo error por ignorancia acerca de ese “*primum cognitum*”, debe decirse cuál es el significado de las palabras esencia y ser, determinar de qué modo los conceptos así obtenidos se encuentran realizados en las cosas más diversas y qué tipo de relación guardan con las nociones lógicas de género, especie y diferencia (*Proemio*). Sin embargo, acto seguido, la explosiva advertencia de Aristóteles queda diferida por el momento, como veremos, ante la importancia que cobra la cerrada oposición entre hiperrealismo y nominalismo. Lo que interesa es, ante todo, mostrar que hay un “*tertium quid*” entre ambas posiciones extremas, de suerte que quede abierta una condición de posibilidad esencial para el conocimiento humano.

Contra el hiperrealismo de los llamados “Platónicos” se sostiene que para que haya conocimiento verdadero no se requiere una correspondencia perfecta entre el orden lógico y el real. La ciencia no consiste en la originaria o en la “anámnesis” de modelos eternos e inmutables subsistentes fuera o por encima de las cosas –meras copias o réplicas de aquéllos- sino en el conocimiento de las cosas mismas en su estructura esencial. Allí, donde hay ente, hay una esencia que participa del acto de ser, inmanente a ella y fundamento último de su correspondiente inteligibilidad. En consecuencia, nada de cuanto es, incluida la realidad material, carece por completo de verdad y por tanto nada resulta del todo ajeno al dominio de la ciencia. Contra el nominalismo en sus versiones sucesivas, se niega de plano que el concepto universal deba reducirse a una propiedad de las palabras sin contenido inteligible que les corresponda, o bien a la significación como una nueva dimensión emergente del discurso, o más bien al “*status*” como imagen imprecisamente delineada por la superposición de muchos individuos semejantes. Gracias a la teoría aristotélica de la abstracción, se fundamenta la existencia del universal como una prerrogativa del espíritu encarnado, en el que se constituye a partir de los datos sensibles iluminados por el intelecto agente.

La correspondencia entre el concepto universal y las cosas singulares que de aquí resulta, se consolida como indicador de un “*tertium quid*” irreductible, por un

lado, a la correspondencia perfecta que propicia la reformulación neoplatónica agustiniano-avicenizante de la abstracción, e inexpugnable, por otro lado, frente a la acusación de deformar la realidad concreta que le plantea el nominalismo. Contra la pretensión aviceniana de desplazar el principio de la unidad individual de los seres hacia el orden de lo meramente accidental, Tomás vuelve a situarlo en la esencia misma de las cosas, de común acuerdo con Averroes y Roger Bacon. De este modo, la estructura formal de las cosas materiales en cuanto compuestas de materia común y forma substancial puede permanecer inmune al proceso abstractivo, no obstante terminar universalizada y despojada de la “materia signata” por los caracteres accidentales, cuyo principio último de individualidad es enteramente indeterminado. A la acusación nominalista, en cambio, le replica que la fidelidad a la esencia de las cosas materiales lograda por la auténtica abstracción no implica deformación alguna de la realidad concreta sino tan sólo una limitación de nuestro espíritu encarnado, que en su condición itinerante no puede captarla en toda su integridad.

Los conceptos universales no son, en síntesis, mera copia o simple reproducción de las cosas materiales, pero tienen en éstas como correlato esencial un “fundamentum in re”, garantía suficiente como para que quede en claro que no han sido despojadas de toda materialidad. La prueba más elocuente se encuentra en el comercio que entabla nuestro espíritu con las cosas, valiéndose de su instrumental lógico según una estrategia muy peculiar. En efecto, por estar dotados de la cualidad de lo abierto, los conceptos de género y especie poseen tal plasticidad que les permite contener en sí de un modo indeterminado-determinable: al primero, la diferencia específica; y al segundo, las notas individuales respectivamente. Sin tener, pues, un correlato ontológico inmediato en la cosa, pueden designarla sin embargo enteramente dentro de un proceso abierto a ulteriores precisiones hasta empalmar con una aproximación fenomenológica a su singularidad concreta. Sigue siendo cierto entonces que no hay ciencia del “individuum ineffabile”, pero la continuidad de “intelligentia-ratio-cogitativa” en nuestro espíritu encarnado hace posible –se precisa ahora- que lo conozcamos indirectamente a la indecisa luz de nuestro abreviar en el “phantasma”.

Sin otra luz ni guía sino la que en la penumbra ardía.

Descartada toda perfecta correspondencia entre el orden lógico y ontológico, las condiciones de posibilidad de nuestra búsqueda filosófica como apertura preguntativa al todo del ser “ex sensibilibus” pasan de inmediato a depender básicamente del papel que juega el “intellectus agens” en nuestro proceso gnoseológico y por ende en la direccionalidad que ha de tener nuestra autorrealización existencial. En las *Quaestiones disputatae De Veritate* (1256-1259), fruto ya maduro del primer magisterio de Tomás en la Universidad de París, pueden espigarse textos filosóficos definitivos al respecto. La función del intelecto agente, en efecto, consiste precisamente en liberar de su opacidad a los datos sensibles de nuestra experiencia intramundana, tornándolos inteligibles en acto mediante distintos tipos de iluminación abstractiva. Sólo así podemos tener acceso a los “predicables” (intenciones lógicas de género, especie y diferencia), a los “predicamentos” o “categorías” (conceptos formales que nos permiten jerarquizar la multiplicidad de los entes según su densidad esencial) y a la idea de ser, sobre todo, inteligible por sí misma, fundamento irrebasable y horizonte englobante de todo conocimiento ulterior.

Va de suyo, en consecuencia, que este “primum cognitum” no comparte el mismo rango que los otros conocimientos de los entes particulares, pues pertenece de algún modo a la naturaleza misma de nuestra facultad intelectual. Encontrándose a medio camino entre las ideas innatas del espíritu puro y el saber adquirido en el trato con las cosas, propio de nuestro espíritu encarnado en cuanto “encarnado”, se ha de hablar aquí más bien de un saber habitual, propio del espíritu encarnado en cuanto “espíritu”, que sólo aflora a propósito de y en ese mismo comercio intramundano. En realidad, Tomás incluye en el mismo nivel del saber habitual connatural tanto las nociones trascendentales del plexo en que se despliega el ser (“simplices apprehensiones” o “complexa”), que son propiamente los que dinamizan todo nuestro desarrollo cognitivo teórico y práctico.

Inherente por naturaleza a todo hombre como ser-en-el-mundo, este saber habitual no se identifica sin más con el intelecto agente, si bien guarda con él entrañables relaciones de originado a originante, de efecto a causa. Prueba de ello es el que

sólo pueda pasar de su estado de habitualidad al de actualidad a propósito de una experiencia sensible, vale decir como resultado de una abstracción que tiene su origen en el intelecto agente, a semejanza de esos animales que proyectan en la oscuridad una luz connatural a sus órganos mediante la cual tornan visibles los colores. No cabe duda de que en esta analogía aristotélica, que retoma el Aquinate, el intelecto agente es la potencia del alma capaz de irradiar la luz, mientras que esa misma luz, encendida, es el "primum cognitum", del que se vale como instrumento para dotar de inteligibilidad a los datos sensibles. En efecto, no debe pasarse por alto lo que connotativamente está aconteciendo en esta iluminación: la puesta en acto del saber habitual, que no es extraído de los datos sensibles sino que ya estaba allí como virtualidad en implosión, y su eficacia iluminadora sobre dichos datos sensibles para comunicarles el acto de la inteligibilidad que le es propia por su carácter de "primum intelligibile".

Hecho crucial, sin duda. A través de esta especie de reserva de sentido o habitual sapiencial connatural, comprendemos ahora por qué, circunscriptos como estamos dentro de nuestro horizonte intramundano, somos capaces sin embargo de trascenderlo y trascendernos como sujetos cognoscentes hacia lo otro y los otros en la abierta luminosidad de la "communitas entium", de cara al "Ipsum Esse Subsistens". El que dicho saber habitual no provenga, como el saber adquirido, de nuestra experiencia sensible, sino que surja a propósito de ella y connotativamente con ella, nos revela el hecho capital de nuestra existencia como espíritu-en-el-mundo.

Gracias a nuestra unión substancial de espíritu y materia, queda garantizado así un "tertium quid" frente a la antinomia empirismo-racionalismo: frente al empirismo, la posibilidad de que el contenido humano abarque en sí tanto la experiencia trascendental como las intenciones universales y la experiencia intramundana en su conjunto; frente al racionalismo, la posibilidad de que los múltiples objetos de conocimiento que constituyen nuestro saber, en lugar de deducirse a partir de un inteligible primero, se encuentren ya previamente contenidos en el "primum cognitum", pero incoactivamente, como un germen que no puede consumarse sino gracias a que alberga en sí nuestra experiencia intramundana.

Ahora bien, como esta habitud sapiencial pertenece a la estructura misma de nuestra facultad intelectual, la búsqueda metafísica habrá de llevarse a cabo a modo de “reflexio”, a modo de un volvernos sobre nosotros mismos, connotativamente presentes a todo objeto conocido, en el seno de la “*communitas entium*”. Si todo esto tiene su condición de posibilidad en nuestro intelecto bifronte de espíritus encarnados (“*intellectus agens*” como potencia activa “*qua est omnia fieri*” e “*intellectus possibilis*” como potencia receptiva “*quae est omnia fieri*”), sólo desde esta perspectiva cabe justipreciar el denuedo con que Tomás de Aquino defendió hasta el último aliento la tesis de la existencia del “*intellectus agens-possibilis*” como inmanente a la unidad de nuestra forma sustancial, en salvaguardia de nuestra inalienable dimensión de persona y fuente de autorrealización libre y responsable.

La amenaza radical de la incertidumbre, del error y del olvido.

De atenernos tan sólo a esta línea de textos, todo pareciera deslizarse sobre rieles, acompañados como estamos de una suerte de infalibilidad, al abrigo de las vicisitudes que pudieran presentarse a lo largo de nuestra humana condición de “*viatores*”. Pero ocurre todo lo contrario. Aquella inquietante advertencia de Aristóteles, que había quedado diferida en el *Proemio* del *De ente et essentia*, ha tomado cuerpo mientras tanto en otra línea de textos filosóficos igualmente explícitos, cuya lectura no deja de sumirnos en una estimulante perplejidad. Si hay que evitar a toda costa el más mínimo error en los principios por razón de las funestas conclusiones a que podría llevarnos, quiere decir a todas luces que no se trata de una simple hipótesis sino de una grave cautela dictada por experiencias dramáticas. No otra cosa es lo que trasuntan en la *Summa theologiae* algunas fórmulas taxativas propias del “*correctorium*” disciplinario de la “*quaestio*” –“*qui errat circa principia, impersuasibilis est*” (I-II 72, 5, in c.)- que registran un estricto paralelismo entre el orden teórico y el práctico: “*sicut in speculativis..., ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata est gravissimum et turpissimum*” (II-II 154, in c.).

Si bien se mira, por otra parte, el “intellectus principiorum” de *las Quaestiones De Veritate* (XV, 1 in c.), no obstante ser un “habitus” natural adolece de una radical ambigüedad (*Summa contra Gentes* II, 83 y III, 41; *In Boethium de Trinitate* 6, 4). El no tener más remedio que pasar del estado de habitualidad al de actualidad gracias a la experiencia sensible implica que nuestro saber habitual connatural, por más infalible que sea en cuanto participación de la verdad divina, se halla ineludiblemente expuesto a las limitaciones que configuran el horizonte intramundano de dicha experiencia: expuesto a la complejidad que proviene del laberinto de lo imaginario (*Summa contra Gen.* III, 108); sujeto a la que introduce la fugacidad inasible del tiempo (*Summa theol.* I, 85, 5, ad 2); sometido a la que constituye la estructura misma del discurso, que es donde acontece prioritariamente el hacerse presente-ausentándose del ser en nuestra inteligencia.

En efecto, todo juicio, incluidos los primeros principios, es un acto sumamente complejo de nuestro espíritu encarnado, en el que se dan cita: los elementos inteligibles del discurso (convergiendo hacia una síntesis), una instancia reflexiva (en la que nos sabemos connotativamente presentes a nosotros mismos como sabedores de nuestro acto de saber y de su objeto sabido) y un elemento apetitivo (el deseo del “verum” como “bonum” de nuestro intelecto, discernible pero no separable del deseo del “bonum” como “bonum” de nuestra voluntad en el interior del ser). Si a esta complejidad no escapan ni siquiera el “primum cognitum” y los primeros principios, no basta con apelar al expediente de que la relatividad no los afecta “quoad se” sino “accidentaliter”, cuando de hecho quedan afectados “quoad nos”. La “autognosis” agustiniana podía exhibir, sin embargo, un reducto privilegiado que parecía emerger indemne del general naufragio: el hacerse presente del alma a sí misma por su esencia. Tomás exploró apasionadamente esos linderos, pero sólo encontró una indecisa luz que en la penumbra ardía.

Con extremo cuidado se distingue aquí cuatro niveles de búsqueda. En un primer nivel, se establece la posibilidad del conocimiento de la naturaleza del alma por vía de retrospección discursiva y refleja: a partir de los actos del alma y de los objetos a los que responden dichos actos, se infiere su naturaleza de sustancia espiritual como principio fontal que los irriga valiéndose de ellos para sus fines. Vía legítima, como tal,

pero sin garantía alguna de inmunidad contra el error, como lo muestran las múltiples y opuestas concepciones a que han arribado los filósofos en la historia (*De Veritate* X, 8, in c.; *Summa theol.* I, 87, in c.). En un segundo nivel, se devela la existencia de un conocimiento habitual e ininterrumpido que se da en el alma como siempre presente a sí misma, incluso cuando no es ejercido en acto. Sin mediación de hábito previo alguno, natural o adquirido, se perfila este saber como fruto entrañable de la esencia misma del alma, que hace para él las veces de hábito adquirido, de modo que tampoco su contenido puede provenir de abstracción intelectual alguna. Por eso, en un tercer nivel, se comprueba que sólo gracias a una experiencia sensible puede pasar al acto que el alma no es capaz de darle por sí misma. Condición de dependencia que comparte con el "primum cognitum" y los primeros principios, pese a la neta superioridad que le confiere su inmediatez respecto del alma frente al carácter de hábito de una potencia del alma que revisten aquéllos. En un cuarto nivel, finalmente, se da razón de esta situación confinante entre inmanencia y trascendencia apelando a la metafísica del conocimiento propia del espíritu encarnado. En efecto, por estar sustancialmente unida a la materia, el alma humana en cuanto espíritu no puede pasar de su "autognosis" habitual al estado de actualidad por sí misma. Ha de hacerlo connotativamente a propósito de una experiencia sensible y de la síntesis de un juicio de existencia, aunque nada de ello implique que su saber de sí haya de ser extraído de los datos sensibles.

Herida de falibilidad por su carácter ontológico de finitud sedienta de infinito, pero finitud al fin y al cabo, la búsqueda filosófica es el hombre mismo, sujeto a la amenaza permanente de la incertidumbre, del error y del olvido. De total acuerdo con el filósofo, el teólogo exclamará: "Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore" (*Summa contra Gent.* I, 4; *In Boethium de Trin.* 3, 1; *De Veritate* XIV, 10; *Summa theol.* I, 1, 1 y II-II, 2, 4).

EL claroscuro intelectual como inmediatez mediada del misterio ontológico.

Si hemos llevado hasta el límite el contrapunto entre estas dos líneas de textos tomasianos, es para mostrar la necesidad de una lectura integradora que haga justicia al método de la “quaestio”, al calor de cuyo espíritu surgieron. La lectura aporética de la “quaestio” no ha sido diseñada precisamente para liquidar sino más bien para liberar la tensión de los opuestos en pugna. Su objetivo es la “inventio” de un “tertium quid”, de un inédito viable, de una apertura de horizonte donde la rica trama de las diferencias pueda integrarse como “*communitas entium*”. Tarea tanto más imposter-gable para la búsqueda filosófica cuanto ésta más se sabe pregunta metafísica abocada a la complejidad de lo real, que hasta aquí se ha mostrado como fuente del error, atolladero del sinsentido pero que también es dinamismo hacia un más allá del horizonte que punza nuestra curiosidad con gemidos de parto.

No por casualidad la autoconciencia del hombre es el “*experimentum crucis*” intramundano donde convergen al mismo tiempo complejidad y trascendencia. De ahí que su abordaje requiera tanto una lectura lógico-categorial como una “*synéidesis*” sapiencial en estrecha interacción. La verdad es que el “*formaliter loquitor*” de la lectura analítico-categorial en el discurso de la tradición tomista ha llevado muchas veces a privilegiar el nivel de la conciencia explícita, clara y distinta, reflexivo-crítica, a punto tal que ha merecido el calificativo de “*tomismo cartesiano*”. Por las razones que fuere, lo cierto es que no se mantuvo en pie la importancia decisiva que había cobrado en Tomás el nivel de la conciencia implícita, sólo accesible a una lectura comprensivo trascendental, conversivo-circuminsesiva, que no le teme a los intersticios por donde se filtra lo connotativo, a las junturas del “*ordo*”, a los operadores conectivos de la totalidad abierta al misterio siempre mayor.

La conciencia refleja con su saber objetivador de las esencias no agota el universo total de la conciencia. También nuestra conciencia directa cuenta con una “*reflexio*” a su manera que se lleva a cabo por una torsión del mismo acto de conciencia atencionalmente vuelto sobre sí, sobre su objeto correspondiente en cuanto correspondiente, y sobre el hacerse presente del “*origo originans*” del acto como fuente a la que le atañe.

Todo ello, sin apelar a otro acto distinto de conciencia desde el cual objetivarse. Sólo en el tránsito a esta otra instancia aparece lo que llamamos conciencia refleja objetivadora. De modo que nuestra conciencia no se halla estructurada por estratos yuxtapuestos o compartimientos estancos sino por una totalidad viva en movimiento de profundidad a superficie y viceversa, gracias al cual se entrama connotativamente lo implícito en lo explícito, lo objetivable y no objetivable en el saber objetivado.

Si desde esta perspectiva volvemos a las dos líneas divergentes de los textos tomasianos, nos encontramos con que el desafío radica en su aporética entre simplicidad como garantía de certidumbre y complejidad como riesgo de error irremediablemente susceptible de sospecha. Dicho en otros términos, inmediatez de presencia como “verum” y mediación objetivadora como “formido errandi”. Ahora bien, una fenomenología atendida al todo de nuestra conciencia nos dice que los extremos del planteo se compenetrán articulándose en nuestra vida intelectual y apetitiva de espíritus encarnados. De modo que el nudo de la cuestión se tensa en esa zona indefinida de la conciencia en que conviven el “denotatum” religado al “connotatum”, lo explícito a lo implícito, el saber objetivado al inobjetivable y al objetivable, lo dicho a lo no dicho que siempre queda por decir. Para abordar esta situación limítrofe en la que se producen tránsitos de uno a otro lado de la frontera, la filosofía ha elaborado toda una metafísica de la participación, que requiere una ulterior profundización para adecuarse a nuestro caso como “mediación”.

Ahora bien, el único tipo de mediación que puede sacarnos del atolladero es, curiosamente, el que ha sido desarrollado por la teología del Mediador en el ámbito de la reflexión cristológica. En efecto, de lo que se trata ahora es de encontrar un operador conectivo entre realidades situadas en niveles distintos que van de profundidad a superficie. Tal es precisamente la figura de sentido a que ha apelado la reflexión cristológica para acuñar su mediación única e irrepetible. Dicha figura de sentido sin embargo, en sí considerada, no tiene por qué ser patrimonio exclusivo suyo, ni se halla en modo alguno reservada al orden sobrenatural. Por mediación entendemos, filosóficamente, el aflorar de una realidad en determinado plano, en el que se presenta a la vez como manifestación de otra realidad, situada en otro plano más profun-

do, con la que guarda una relación actual inamisible, intrínseca, en el ser, razón por la que su manifestación pone realmente en contacto con aquella realidad más profunda.

Lo específico de la mediación por consiguiente, frente a la participación, consiste en que no sólo supone una dependencia actual en el orden del ser por parte del análogo respecto del “analogatum princeps”, sino también implica una dependencia funcional activa, vale decir, que manifiesta y pone en contacto realmente con lo manifestado. En este sentido, la mediación guarda un parentesco con el “mysterion”, que los latinos tradujeron como “sacramentum”, pues el misterio no es otra cosa que realidad visible, palpable, incluso humana de carne y hueso, a la que Dios confiere el poder de significar, ser y comunicar eficazmente la misma vida divina. La mediación, en síntesis, viene a ser el operador conectivo que buscábamos: la mediación como inmediatez mediada. Su aplicabilidad a una metafísica del espíritu encarnado como ser-en-el-mundo en todos sus planos: ontológico y funcional, gnoseológico y moral, político, estético y tecnológico, cultural en suma, resulta de una fecundidad sorprendente.

A la luz que irradia el paradigma de la mediación como inmediatez mediada, una lectura integradora de las dos líneas contrapuestas en el discurso tomasiano puede depararnos inesperadas sorpresas. El claroscuro intelectual es la inmediatez mediada del misterio ontológico en nuestro espíritu finito como ser-en-el-mundo. La vacía omnicomprensividad de la pregunta metafísica es el modo que tiene el ser de hacerse presente a nosotros en el seno de su ausencia, cercanía que se ausenta hacia... ¿hacia dónde que no sea también preguntativa y desiderativamente abarcado por la pregunta? ¿No será que la pregunta es nuestro modo sin más de ser en el todo del ser de cara al *Ipsum Esse Subsistens*? ¿Irrumpirá Aquél alguna vez a tomar posesión de su ausencia en la pregunta como lejanía más íntima a nosotros que nosotros mismos (el “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” de Cristo)? Incluso entonces, colmada la pregunta, ¿no seguiremos siendo acaso pregunta beatíficamente sabedora del Misterio Aquél, en su condición de Misterio siempre mayor, por el que pregunta nuestro ser pregunta?