

## EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO Y LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO \*

Reflexiones sobre el Congreso Internacional Tomista (Roma - Nápoles, 17 al 24 de abril de 1974).

Tomás de Aquino, la gran luminaria del siglo XIII, lo es también de todo tiempo. Su celebridad no sólo radica en la santidad de vida, sino también en la hondura de su sabiduría y el peso de su doctrina tanto filosófica como teológica. Ambos aspectos se conjugan admirablemente en el excelso título de "Doctor Angélico" que la Iglesia universal le confirió, estampando así de una vez por todas lo que puede ser la claridad y transparencia del pensamiento enraizado en la virtud del hombre que ha adquirido el perfecto dominio sobre sí mismo, dejándose guiar e iluminar por la gracia divina que lo auxilia desde lo alto.

Una vez tomados los hábitos en la orden de Santo Domingo, pronto fue destinado a París, donde enseñó en el Colegio de Santiago al mismo tiempo que preparaba sus grados universitarios. No tardó en adquirir fama de maestro, pero la piedra de toque de su mundo intelectual quedó marcada por sus dos monumentales "Sumas": la "Suma Teológica", la "Suma Contra Gentiles", los dos mayores compendios de todo el saber medieval y antiguo. Con mucho acierto se ha destacado la sorprendente analogía que existe entre estas ingentes "Sumas" y los gigantes de piedra que son las Catedrales góticas. Ciertamente que tal similitud no viene más que a confirmar la interrelación que siempre puede establecerse entre las distintas expresiones culturales —en este caso, entre la teología, la filosofía y la arquitectura— de una misma época histórica, cual si fueran distintas variaciones musicales de un mismo tema melódico. Según el P. Chenu, del Instituto Católico de París, dicho "paralelismo" entre las Catedrales de piedra y las Sumas Teológicas, que responde a la doble vertiente de su "creatividad", no es algo trivial, sino propio de las empresas racionales —habida cuenta de las diferencias disciplinarias— ya que unas deben ser interpretadas por las otras, tanto en lo que atañe a su densidad racional como a su expresión del misterio, En esto reside la "homología de los

---

\* La autora de estas reflexiones, profesora en la Facultad de Filosofía de la UCA, participó activamente en el Congreso Internacional Tomista, donde presidió, además, una sesión del grupo de Estética. (N. de E.)

fenómenos culturales”, piensa el P. Chenu. Si saltamos unos cuantos siglos inclusive podríamos comparar las “Sumas” medievales, de las que las “tomistas” son indudablemente la máxima expresión, con las modernas enciclopedias.

Suele olvidarse que el siglo XIII fue un siglo de profundas mutaciones culturales. Y por cierto que Tomás de Aquino tampoco escapó a dicha conmoción, más aún, debe ser ubicado en su mismo centro neurálgico. Así el Santo Doctor no deja de afrontar valientemente el conflicto que le plantea su tiempo. Se adentra en la crisis, mas no para agudizarla negativamente, sino para resolverla con una clara intuición de la situación presente y una previsión no menos justa del futuro.

Podríamos sintetizar el conflicto de aquella época como un enfrentamiento de la tradición filosófica cristiana, representada por el agustinismo, y la visión humanista, pero pagana, de la filosofía aristotélica. Lo más candente de la controversia corresponde, sin duda, a la concepción antropológica de Santo Tomás, pues ella implicaba efectivamente una ruptura con la tesis agustiniana hasta entonces en boga. Su antropología se basa así sobre la unidad de la forma humana, gracias a la cual sostiene la “consustancialidad de espíritu y materia”. El hombre, dentro de esta renovada perspectiva, no puede ser más que un “ser encarnado”, un espíritu inmerso en el cuerpo y por eso mismo solidario con el cosmos, que es su habitáculo y ambiente de evolución. Semejante imagen del hombre se oponía abiertamente al espiritualismo exagerado e incluso al dualismo latente en la antropología agustiniana.

La entonces osada postura de Tomás suscitó un mar de protestas y críticas. Los primeros en manifestarse públicamente en contra fueron los maestros de la Universidad de París, la más alta jurisdicción doctrinaria de aquel tiempo. La antropología tomista fue tachada de “pagana” cuando, en realidad, no hacía más que comprometer al averroísmo de Siger de Brabante.

No cabe duda, por lo tanto, de lo novedoso de la filosofía tomista en el siglo XIII, pero no menos interesante es señalar su significado para nuestro siglo XX. Tal actualidad queda, sin duda, rubricada por filósofos como Jacques Maritain, Etienne Gilson, Régis Jolivet, Albert Dondeyne, Josef Pieper, Cornelio Fabro y otros que han sabido remozar dicha filosofía a partir de los mismos textos, sin dejar de adaptarla a la problemática e inclusive a la terminología del pensamiento contemporáneo. Esta vigencia del tomismo explica el gran éxito del “Congreso Internacional Tomás de Aquino en su séptimo centenario”, celebrado en Roma y Nápoles, en abril de 1974, al que concurrieron 600 miembros activos, descontando los pasivos, sobre los 1300 inscriptos, casi todos de destacada actuación

en Universidades e Institutos. La gran ventaja de este encuentro internacional de los tomistas actuales fue la de brindar una visión panorámica de la pujanza del pensamiento del Aquinate en nuestro siglo. Intelectuales de la talla de Fernand van Steenberghen, Cornelio Fabro, Pierre Benoit, Nicole Petruzzelis, Jean Marie Aubert, Yves Congar, etc., de brillante actuación en el Congreso, abordaron el gran caudal filosófico del Santo Doctor desde la perspectiva de los problemas coetáneos. Pienso que entre todas estas cuestiones, muchas de ellas acuciantes, la que tal vez adquirió mayor relevancia fue la de la libertad humana. En efecto, casi ninguno de los disertantes—sobre todo los que tuvieron a su cargo las conferencias introductorias—dejó de aludir sea directa, sea indirectamente, a dicho tema.

Otro punto que se puso de relieve, en el Congreso, fue el del notorio acercamiento que existe al presente entre el tomismo y la filosofía de Martín Heidegger, sobre la base de la inquietud metafísica de este pensador alemán, quien pretende volver a los fundamentos metafísicos de la filosofía de Occidente. A los tomistas les atrae evidentemente el peso que Heidegger pone sobre el ser y su consecuente aceptación de una realidad que excede a la experiencia sensible inmediata. No obstante, tal aproximación de Tomás y de Heidegger, no excluye una actitud crítica, crítica que los neotomistas ejercen preferentemente con respecto al irracionalismo de la filosofía heideggeriana.

M. Octavio N. Derisi, el más alto representante de la Universidad Católica Argentina, advirtió, en su conferencia introductoria, sobre el peligro que el mencionado irracionalismo heideggeriano, y todo irracionalismo, entraña para la auténtica realización del hombre. El mejor antídoto no puede ser otro que el *Intelectualismo de Santo Tomás*, sostuvo luego M. Derisi. Dicho Intelectualismo ayuda a encontrar las normas de conducta, que debe ser escalonada sobre tres planos sucesivos: el de hacer, el de obrar y el de contemplar. Este progreso gradual de la conducta humana repite de algún modo el avance de la inteligencia a través de tres pasos: el de la aprehensión inmediata, el del juicio, donde, en el proceso intelectual, por primera vez se hace presente el hombre, y el del raciocinio, máxima expresión del discurrir humano; de aquí también, y paralelamente, los tres momentos de la revelación del ser. El eximio disertante señaló además que el hombre avanza, por aspectos, por notas de las esencias que nunca llega a conocer completamente. Sin embargo, lo que conoce por evidencia, es algo cierto aunque no completo. El conocer no es así otra cosa que el ser presente en la inteligencia, que por eso mismo posee un valor transubjetivo.

También se puso sobre el tapete el asombroso parecido que existe entre la crisis cultural del medioevo—por cierto la que le tocó vivir a Tomás en el siglo XIII—y la de nuestra propia época,

cosa que establece un nuevo eslabón del Aquinate con el siglo xx. El tema fue abordado magistralmente por Fernand van Steenberghen. En primer lugar, recalcó éste el trastrueque de valores que ocurrió tanto en los tiempos de otrora, es decir en el siglo xul, como hogaño. La crisis del siglo xiii fue tan grave que no sólo hizo peligrar el futuro de la inteligencia cristiana, sino también el futuro de la misma Iglesia. El Aquinate no dejó de reaccionar, pero lo hizo previsoriamente, con amplitud de miras, sin asumir una postura pasatista o cerrarse a la realidad de los hechos.

No olvidemos que la mencionada crisis medieval se debió principalmente a la invasión masiva de la literatura pagana y, ante todo, a la introducción de la filosofía aristotélica, en su versión original, en el mundo cristiano. Fue la primera vez que los intelectuales cristianos conocieron la obra completa del Estagirita, y esto supone simultáneamente una cruda confrontación de la imagen cristiana del universo con la imagen naturalista de él, que está despojada de todo simbolismo trascendente. Lo que no dejó de preocupar a los ánimos más avisados fue que, a pesar de la incompatibilidad de ambas cosmovisiones, no dejó por eso de mermar la influencia de Aristóteles, avalada por su inmenso prestigio científico. La Física del Estagirita, por ejemplo, parecía proporcionar una respuesta coherente a todos los problemas de la materia y de la realidad sensible. Es así que se fue gestando la mayor crisis de crecimiento jamás conocida por la cristiandad medieval. Todos los grandes doctores del siglo xm: S. Buenaventura, S. Alberto Magno y Sto. Tomás, etc., intentaron conjugar el peligro. Únicamente el Aquinate lo hizo de la manera más adecuada y eficaz. A pesar de su gran estima por Aristóteles, no vaciló en ponerlo al servicio del pensamiento cristiano, siendo éste el móvil dominante de su acción doctrinaria. Enfrenta, pues, críticamente al sistema aristotélico, destacando sus puntos débiles, pero sin dejar, por eso, de neutralizar el efecto negativo que Aristóteles pudo haber tenido sobre la cosmovisión cristiana. Asimismo hizo gala de mucha habilidad al sacar partido de todos los textos aristotélicos que no estaban reñidos con la ortodoxia católica.

Ahora bien, lo que hace tan simpática la postura de Tomás es que la asimilación de lo que había de novedoso no le impidió rendir testimonio de la verdad, no cejando un ápice en su respeto a la revelación divina. Todos sus esfuerzos van dirigidos a "crear una filosofía nueva", más aún, la filosofía más original que haya producido el ingenio cristiano. Precisamente desde este ángulo podemos echar un puente a la época actual, percibir una orientación para el pensador cristiano de hoy. Indudablemente que también el hombre contemporáneo está situado ante nuevos horizontes, pero, a semejanza de lo que sucedió con Tomás de Aquino, tal situación no debería ahondar el aspecto crítico de la encrucijada, sino alentarle

a concebir una filosofía acorde con el tiempo, sin cerrarse a los elementos positivos de la tradición filosófica y moral de Occidente.

El novedoso tratamiento que hizo Albert Dondeyne, otro participante de renombre mundial, de la relación entre fe y razón, cuestión, sin duda, clásica del medioevo, reveló la mentada apertura a los intereses y las urgencias filosóficas actuales. No eludió entonces el carácter dramático de la fe que va en busca de la razón y de la razón que puja por abrirse paso hacia la fe. Tampoco dejó de utilizar la filosofía heideggeriana en todo lo que tiene de aceptable para un pensamiento que se mantiene fiel al Evangelio de Cristo. Es así que Dondeyne comparte en cierto sentido la crítica que hace Heidegger a la metafísica occidental por haber tomado ésta el cariz de una onto-teología, poniendo sobre pie de igualdad al ser y al ente; lo que, a su vez, trae aparejada la entificación de Dios. Pero Heidegger simplifica demasiado las cosas. El Dios cristiano, por ejemplo, no es simplemente un ídolo brotado del pensamiento helénico, desprovisto de todo valor religioso o equiparable al Ens Supremo de la filosofía racionalista, ante el cual, como dice el filósofo alemán, "no es posible bailar u orar" Por el contrario, el Dios judeo-cristiano no sólo es trascendente, sino también cercano. Al haber entrado en la historia, cargó sobre sí la condición humana con todas sus secuelas, vale decir el sufrimiento y la muerte, aunque no el pecado.

Por cierto que el recurso al lenguaje de la metafísica griega ejerció una influencia "racionalizante" sobre la reflexión religiosa de Occidente. Mas esto sería quedarse con sólo un aspecto del problema. Dondeyne piensa que este encuentro entre fe y razón helénica también tuvo algo de positivo, o sea, lo que él llamó la "des-helenización de la misma razón", mediante la cual el significado de la razón se ha ampliado y tomado una dimensión existencial. Además, en contra de lo que cree Heidegger, el diálogo entre razón y fe no supone necesariamente la supresión de la diferencia ontológica. Más exactamente, ha sucedido todo lo contrario, la diferencia se ha mantenido y, en consecuencia, también se ha conservado el sentido del misterio, de lo invisible, de lo inobjetivable del ser como distinto del ente.

La médula de la cuestión está en una fe que hace pensar, si hacemos hincapié en la expresión preferida de Dondeyne; ya que sólo a esta fe le corresponde interpelar al hombre en su ser esencial, es decir, en su ser-pensante. Únicamente de este modo el hombre puede existir como apertura, como ser parlante. La razón, en este sentido amplio, es lo que hace ser al hombre y lo que lo funda en su comercio con el mundo y con Dios, capacitándolo para una actitud adulta, responsable y libre. La "ratio" es así lo que permite

existir en primera persona, escuchar a los demás y querer su bien. No otra es la "Offenheit" (la apertura de Heidegger) inherente al "Dasein", o sea, al hombre capaz de vivir en un espacio.

Dentro de esta perspectiva es plausible la ruptura del repliegue narcicista sobre uno mismo, y al mismo tiempo cobra sentido el llamado del rostro ajeno que, en esencia, es un llamado percibido en el silencio.

Dondeyne adopta el leguaje poético de Heidegger que éste emplea para explicar las facetas del "ser-abierto". El filósofo belga afirma, por eso, que ser-abierto es "dejar que una flor sea una flor", es "celebrar", lo cual traducido al lenguaje jurídico significaría "hacer justicia a las cosas". Se trata, pues, de una razón, que para escándalo de los racionalistas puros, incita a cantar y a celebrar las cosas, o sea, a lograr la plenitud de su ser y de su verdad, mediante el uso de un lenguaje auténtico. Aquí podríamos aludir a lo que se ha dado en llamar "el poder nominador del lenguaje". Sólo de este modo es posible comprender que el hombre habite poéticamente la tierra, de acuerdo con una típica frase heideggeriana.

accede que el hombre mismo no es autor de tal apertura, sino que se limita a ser su guardián responsable. Es como si en su interior se sintiese interpelado e iluminado por una instancia suprema de verdad y de bondad, a la vez inmanente y trascendente. Esta es, pues, la manera como Dondeyne traduce al lenguaje heideggeriano el antiguo concepto tomista de "lumen naturale", haciéndole más familiar al pensamiento actual. De Emanuel Levinas, filósofo rumano radicado en París, recoge Dondeyne una imagen-concepto muy eficaz para aclarar sus reflexiones sobre la "fe que piensa". Nos referimos a la expresión "epifanía del rostro" que se produce cuando el otro se nos presenta al desnudo, solicitando nuestra bondad. El rostro ajeno es ciertamente lo que cuestiona nuestra espontaneidad, porque el hombre así interpelado toma conciencia de que la autonomía de la libertad, en tanto proyecto del mundo, no puede ser la última palabra sobre lo humano y sobre su relación con el ser. La libertad queda incuestionablemente limitada por la aparición del otro *y hasta, en un* sentido más alto, por el enfrentamiento con la faz del Altísimo que nos juzga y brilla a través del rostro ajeno.

Además la fe cristiana tiene su origen en la palabra liberadora hecha carne en jesucristo. También ella se dirige al hombre desde arriba y desde lo más profundo de él mismo, abriéndolo al misterio del amor divino y al cuidado universal de los hermanos. De esta manera se da el paradójico encuentro de lo mismo y de lo otro, pues el Dios de la fe cristiana es lo trascendente por excelencia, el absolutamente Otro, el Único e Inefable, el Inobjetivable, sin dejar de ser un Dios infinitamente próximo.

Si la palabra liberadora que es la fe sobre el plano religioso adquiere fundamental importancia, esta palabra liberadora, aunque sea tan sólo humana, y no divina como lo es la del verbo de Dios en relación con la fe, también desempeña un papel relevante sobre la esfera del psicoanálisis. A él se refirió Antoine Vergote, el célebre padre jesuita autor de "Psychologie religieuse". Para este conferenciante la liberación terapéutica, entendida a la luz del tomismo, supone la posibilidad de acceso a la verdad trascendente. El efecto curativo del lenguaje es, pues, de un valor incalculable y no siempre ha sido reconocido en toda su hondura. El resultado de semejante terapia es efectivamente la humanización del inconsciente, así como la consecuente transformación de los deseos en valores culturales.

Empero el abordaje explícito del tema de la libertad lo realizó Jean-Marie Aubert de la Universidad de Estrasburgo. Empezó por subrayar el "antagonismo entre la libertad individual y las normas éticas", que prevaleció hasta ahora en la historia de Occidente. El falseamiento del concepto de libertad humana llegó a su colmo cuando la revolución francesa, en el siglo xviii, proclamó su carácter absoluto, hecho que por cierto condujo a la misma negación de su existencia. En efecto, la libertad sin límites es un absurdo. La misma idea de justicia, por ejemplo, sólo tiene sentido dentro de la regulación racional de las relaciones humanas. La ausencia de la regla o de la ley convertiría en ilusorio el derecho a una igualdad de dignidad y libertad humanas.

Por otra parte, la moral quedó tan vaciada de su verdadero contenido que sólo pudo concebirse como restrictora y sancionadora, y no como exigiendo ser asumida interiormente por el hombre libre y responsable. De este modo se fue produciendo la obnubilación de la auténtica relación dialéctica entre la libertad y la ley moral, y al mismo tiempo su alejamiento cada vez mayor del pensamiento ético tomista. Este proceso de desvirtuación llegó a tales proporciones que los dos términos de la relación fueron opuestos irreconciliablemente entre sí, desmintiendo por ende su origen común en la realidad humana. Es evidente que la libertad sólo es concebible como una propiedad inalienable de la naturaleza humana, en la que concurren la voluntad y la razón. La misma norma ética únicamente tiene sentido en cuanto es percibida y prescrita por la razón natural —*recia ratio*— a su vez expresión de la ley natural.

La correcta visualización del problema de la libertad en relación con la norma ética requiere por lo tanto una base antropológica que no desconozca la doble dimensión del obrar moral: lo individual y lo social. He aquí por qué la libertad y la regla moral se postulan mutuamente en una insoslayable reciprocidad.

La filosofía moral del Aubert, tal como suscitadamente la hemos resumido, rubrica el auténtico concepto de persona humana, Ha-

orada a crecer y realizarse. La persona, como dueña de su progresión, se va realizando por actos que le son exclusivamente propios, por decisiones que emanan de sí misma y que comprometen; en esto consiste precisamente la libertad y la verdadera "realización" del hombre que hoy en día tanto se proclama.

Un análisis fenomenológico más detallado de la libertad, la describe a ésta como empezando a ser "indeterminación" frente a un abanico de posibilidades, en una elección particular, o sea, que ella forzosamente termina por autolimitarse. No es entonces posible que la libertad permanezca en suspenso, a menos que no se acepte la dimensión de la persona misma. Jean Paul Sartre lo ha comprendido de este modo, cuando sostiene que el hombre está "condenado a ser libre", pero, a nuestro entender, esta forzosidad del libre ejercicio moral, el existencialista francés no lo concibe como un don esencial a la realización humana, sino como una carga penosa. Lo cierto es que en el seno mismo de la libertad —y esto lo mostró muy claramente Aubert— existe la necesidad, la auto-limitación de ella misma. Con la salvedad de que dicha necesidad, lejos de ser algo exterior a la libertad, que la limita desde afuera —cosa que comúnmente se entiende por legalismo— es aquello que la justifica y le confiere su verdadero sentido. De esta manera hemos llegado al punto donde la libertad se enlaza con la normatividad ética.

Tampoco la elección moral puede ser desligada de lo racional, ya que la racionalidad del acto decisorio significa precisamente que este acto será conforme con lo que el hombre cree ser su bien, en tanto que fin perseguible.

Por último falta darle un contenido a la libertad, y éste no puede ser otro que la norma ética, reguladora del obrar humano en su totalidad. Concluimos así, con Aubert, que el hombre debe realizar su bien libremente, y esto exige indudablemente que respete el carácter obligatorio de la ley moral, por cuanto ella expresa el vínculo entre lo que es y lo que debe ser.

La reflexión final sobre la libertad, al hilo del pensamiento del filósofo de Estrasburgo, nos conduce por consiguiente a una imagen esclarecida del hombre, en la que se hace eco lo más profundo de la filosofía del Doctor Angélico, y en la que simultáneamente se adquiere un punto de referencia para el tan debatido problema. La libertad se nos descubre en su realidad más auténtica cuando la hacemos surgir de la misma esencia humana, describiéndola fenomenológicamente mediante la contemplación interior, y, sin embargo, rompiendo el cerco de la subjetividad, para apuntar a la esfera trascendente y absoluta en la cual se fundamenta y apoya.