

Falque, Emmanuel

*Límite teológico y finitud fenomenológica en
Tomás de Aquino*

Sapientia Vol. LXV, Fasc. 225-226, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Falque, Emmanuel. "Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino"[en línea]. *Sapientia*. 65.225-226 (2009). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/limite-teologico-finitud-fenomenologica-aquino.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Cátedra
Mons. Octavio N. Derisi

EMMANUEL FALQUE

Institut catholique de Paris

Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino

Las múltiples interpretaciones y confrontaciones del pensamiento tomasiano con la fenomenología no datan de hoy. Prueba de ello, si la hay, es que la actualidad del tomismo nunca ha dejado de ocupar a los mismos fenomenólogos. Los ejemplos son múltiples, y aun genealógicos, de manera que puede establecerse una verdadera tradición, e incluso filiación, del desarrollo de la fenomenología en Tomás de Aquino. En primer lugar Husserl, quien vía Brentano hereda el concepto de *"intentio"*, cuyo vínculo directo con la *Suma teológica* ha sido mostrado por recientes estudios, tanto en filosofía analítica como en fenomenología¹. A continuación Edith Stein, quien, en ocasión del 70º aniversario de Husserl (1929), pronuncia un "ensayo de confrontación de la fenomenología de Husserl y de la filosofía de Santo Tomás de Aquino" (*sic*), oponiendo aun de manera frontal el "egocentrismo" fenomenológico al "geocentrismo" tomasiano². O también, y por supuesto, Martin Heidegger, retomando la "filosofía tomista del *ens creatum*" acusándola, por otra parte injustamente, de una reducción del concepto de "creación" al de "producción", y esto aun cuando el concepto de *actum essendi* en el Aquinate hubiera podido arrojar buena luz al famoso olvido del ser en la opinión del filósofo de Friburgo³. Finalmente, a esto se agregará y al menos para recordarlo, por una parte el debate tomasiano conducido por É. Gilson en cuanto a un sentido para hoy de la "filosofía cristiana" y su acusación heideggeriana de "círculo cuadrado"⁴; y por otra parte la "feliz retractación" (*sic*) de Jean-Luc Marion para hacer ver

¹ Cf. Como pioneros, Elisabeth MARGARET ANASCOMBE por la filosofía analítica, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957 y A. DE MURALT por la fenomenología *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Paris, Vrin Reprise, 1985 (artículos de 1958 a 1963). Y en cuanto a hoy, D. Perler (éd.), *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2004, y J. BENOIST, *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005.

² E. STEIN, "La phenomenologie de husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin" (1929), en *Phenomenologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 43.

³ Acerca del contrasentido de una identificación de la "creación" con la producción, ver M. HEIDEGGER, "L'origine de l'oeuvre d'art", en *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), Paris, Gallimard, 1962, p. 28-29: "uno se imagina desde el comienzo, en virtud de una creencia, la fe bíblica, al conjunto de los entes como algo *creado*, entendamos aquí por ello: *fabricado*". En cuanto al olvido heideggeriano del *actum essendi* tomasiano para contrarrestar el olvido del ser, remitiremos a J.-B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin* (1975), Paris, PUF, 1988, 2º tratado, p. 29-48: "l'être selon Heidegger et Thomas d'Aquin".

⁴ Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 53-55 (*Métaphysique de l'Exode et philosophie chrétienne*); y M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 20 (acusación de la filosofía cristiana como "círculo cuadrado").

un “Dios sin el ser” que sin embargo no sea “sin acto de ser”, aunque más no sea simplemente que para salvar al aquinate del vasto naufragio de los pretendidos “ontoteólogos” de la historia de la filosofía⁵. No es el momento sin embargo de saber quién de los filósofos antiguos o medievales debe contarse entre los representantes de la ontoteología —en tanto que una postura de este tipo no designa en realidad más que una cierta figura aviceniana de Duns Escoto (Étienne d’Erfurt), falsamente erigida en 1915 por Martin Heidegger en paradigma de todo el pensamiento metafísico⁶. Tampoco será suficiente a continuación, y esto a la manera de muchos comentaristas, simplemente yuxtaponer lo que pertenece por un lado al *actum essendi* en el aquinate y por otro al “*Sein*” en el filósofo de Friburgo. Los encuentros con el primero (el ser en Tomás) no pueden en efecto consolarnos a buen precio de la denuncia de su olvido en el segundo (el ser en Heidegger)⁷. Finalmente, no nos contentaremos con focalizar la relación de Tomás de Aquino con la modernidad sólo en el campo epistemológico de la lógica (filosofía analítica); si bien ciertamente el examen de las estructuras de la conciencia y del lenguaje en el siglo XIII han tenido su importancia filosófica, pero para nosotros no desentrañan el tipo de experiencia y de relación con el mundo que allí están involucrados (fenomenología)⁸. Por lo tanto, como fenomenólogo y como medievalista según un camino hoy ampliamente establecido, intentaremos por nuestra parte sólo señalar, pero de manera radical, aquello que para nosotros constituye “la cosa misma” de toda la tentativa tomasiana con respecto a nuestra modernidad: un verdadero pensamiento del “límite” entendido aquí como finitud filosófica, releída también a la luz de la teología⁹.

⁵J.-L. MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie”, en *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1995, nota 2 p. 65: “esta fue mi posición, luego de muchas otras, especialmente en *Dios sin el ser* (cuestionamiento del primado del ser en respuesta a la posición fundamental de Tomás de Aquino). Es claro que debo, con gozo por otra parte, presentar hoy una *retractatio* acerca de este punto”.

⁶Cf. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, “¿Qué sais-je?”, n° 1044, 1992 (2ª ed. corregida), pp. 72-73: “para un medievalista, esta caracterización, onto-teo-lógica, de la esencia de la metafísica aristotélica vale en realidad principalmente para una de las interpretaciones latinas de Avicena que se ha impuesto en la Escuela”. Interpretación en realidad fundada en la memoria de habilitación de M. Heidegger en un pseudo Duns escoto (Tomás d’Erfurt), *traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, 1915, Paris, Gallimard, 1970.

⁷Esta fue la tentativa, loable en su tiempo, de muchos comentaristas: la acusación del olvido del ser no resiste a la afirmación del *actum essendi* en Tomás de Aquino (cf. Según perspectivas diferentes: E. Stein, J.-B. Lotz, J. Caputo, W. Richardson, B. Rioux, M. Lindblad, etc.). Sin embargo, no se permanecerá allí, precisamente en tanto que el debate acerca del ser abre el del límite y la finitud, al menos tan fundamental y exigente como el primero.

⁸En cuanto a la renovación de los estudios tomasistas por el lado de su lectura analítica, remitimos al lector francés A. R. POUVET, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF, 1997, p. 5: “aun cuando Wittgenstein no ha sido ciertamente un comentarista de Tomás de Aquino, él podría haber asegurado, mejor que ningún otro, una vía de acceso al pensamiento del aquinate, al poner en tela de juicio una concepción moderna del espíritu y del pensamiento, aparecida con Descartes” (con autores anglosajones tan diversos como Anthony Kenny, Elizabeth Anscombe, Peter Geach, John Haldane, Fergus Kerr, etc.). Un “anticartesiano declarado” (el anti-Descartes, [...] pp. 31-47) que marca probablemente la separación de la interpretación fenomenológica de Tomás de Aquino (apoyado en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl).

⁹Cf. “para la justificación del método”, nuestra última obra: *Dieu, la chair et l’autre, D’Irénee à Duns Scot*, Paris, PUF, Épiphanée, 2008, Introduction, pp. 13-40: “*La source scellée*”.

Límite y finitud: *el homo Viator*

Es conveniente afirmarlo desde el comienzo: la pareja, o mejor aún, el matrimonio entre “límite teológico” y la “finitud fenomenológica” no va de suyo. En su tiempo (1929), y algunos años después de la publicación de *Ser y Tiempo* (1927), Edith Stein ya había sin embargo pronunciado la sentencia, comentando precisamente el pensamiento del aquinate en la línea de la fenomenología de Husserl: “tanto lo que conocemos *in via*, cuanto lo que creemos *in via*, lo conocemos de otro modo una vez arribados al fin. La medida posible de nuestro saber *durante nuestro peregrinaje en la tierra* está fijada; no podemos *diferir sus límites*”¹⁰. Por lo tanto, habrá que decidirse: “Dios no es, en palabras de Tomás de Aquino, y desde la *prima pars* de la *Suma teológica* (q. 88), lo primero conocido *para nosotros*”, *Deus non est primum quod a nobis cognoscitur*¹¹. Una cosa es lo que es “Dios en sí” (*in se*), y ciertamente podemos pedir conocerlo, aun cuando nos permanezca desconocido, en lo cual Santo Tomás funda por otra parte el “deseo natural” de conocer a Dios¹². Pero lo que Dios es “para nosotros (*pro nobis*), o “a partir de nosotros (*a nobis*), vale sin embargo mejor “en nosotros” (*apud*), porque este es el lugar donde *nosotros* vivimos y donde indubitablemente *nosotros* permanecemos: en nuestro universo —o más bien ‘en nosotros’ (*apud*), destaca el aquinate a propósito de la simplicidad de Dios (q. 3), los compuestos son mejores que los simples”¹³.

Esta capital distinción tomasiana del hombre “*in via*” y del hombre “*in patria*” debe de este modo ser contada entre las principales rupturas epistemológicas de la historia del pensamiento; difícilmente se la haya considerado plenamente, al menos en la medida de su pertinencia para la filosofía contemporánea. Ciertamente, el aquinate es un teólogo de la trascendencia. Pero despliega en primer lugar una “filosofía de la inmanencia”, esforzándose por reunir lo que es del “hombre simplemente como tal” —no independientemente de Dios (en lo cual difiere de la filosofía contemporánea), sino porque retorna, al contrario, al proyecto creador de Dios mismo de inscribir al hombre en una finitud que a la vez *respete la condición humana de criatura* y la mantiene en su *distancia irreductible con el Creador*: “todo lo que es finito en su naturaleza es *limitado* por el hecho que se inscribe en una *género limitado* (*omne quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur*)”, insiste, y a modo de *leitmotiv*, la *Suma contra los gentiles*. Por ello “es manifiesto que la consideración de las criaturas (*consideratio creaturarum*) es importante para la instrucción de la fe cristiana”¹⁴.

La hipótesis, sostenida en otro lugar (*Metamorfosis de la finitud*), del hombre “simplemente como tal” como punto de partida de una metafísica arraigada en primer lugar en la finitud, aunque luego tenga su metamorfosis en Dios, encuentra de este modo su confirmación más radical en la consideración tomista del hombre “puramente hombre” (*ab homine puro*), tomado y arraigado

¹⁰ E. STEIN, “La phenomenologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d’Aquin” (1929), *op cit.*, *Phenomenologie et philosophie chrétienne*, p. 34.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Teol.* Ia, q. 88, a. 3, resp.: “¿Es Dios nuestro primer objeto de conocimiento?”.

¹² *S. Teol.* Ia, q. 12 a. 1: “¿Puede un intelecto creado ver la esencia divina?”.

¹³ *S. Teol.* Ia, q. 3 a. 8, ad 2: “Es Dios compuesto de alguna manera o es absolutamente simple?”.

¹⁴ *CG.*, *Contra Gentiles*, respectivamente I, 43 n° 4 (el “género limitado”) y II, 2 n° 6 (la “consideración de las criaturas”).

“aquí abajo” en su vida propiamente “mortal”. No contra Dios ni ausente de él, el hombre “simplemente como tal” servirá en efecto en santo Tomás, como en la filosofía contemporánea, de punto de partida para una metafísica teológica arraigada en la finitud, aun cuando la Trinidad en San Buenaventura llamaría también a una “conmoción” de esta humanidad en Dios (la monadología trinitaria): “un hombre *puramente hombre (ab homine puro)*, destaca de manera notable el aquinate desde los comienzos de la *Suma teológica* (Ia, q. 12), no puede ver a Dios por su esencia, *excepto al abandonar esta vida mortal (nisi ab hac vita mortali separetur)* (...). Nuestra alma, *en tanto que vivimos en esta vida (quandiu in hac vita vivimus)*, tiene el ser en una manera corporal y por ello, por naturaleza, sólo conoce cosas cuya forma está unida a la materia (...). Por lo tanto, es imposible para el alma humana, *en tanto que vive aquí abajo, (secundum hanc vitam viventis)*, ver la esencia divina (...). No puede ocurrir que el alma sea elevada hasta lo inteligible trascendente que es la esencia divina *en tanto que se viva en esta vida mortal (quandiu hac mortali vita vivitur)*”¹⁵.

Por lo tanto, en Tomás de Aquino, el hombre es hombre peregrino (*homo viator*) en primer lugar como ‘hombre mortal’ o en su ‘estado de mortalidad’ (*homo mortalís*), aunque siempre, y por supuesto, orientado a la beatitud. Si bien la muerte no es la condición ni la base de la finitud, de acuerdo con su desarrollo ulterior en Martin Heidegger, ella marca, sin embargo, y como implícitamente en Tomás de Aquino, el punto a partir del cual la consideración de “esta vida” (*hac vita*) toma sentido “para nosotros” (*pro nobis*), y en particular en nuestra relación con Dios. Lejos de negar toda relación con lo divino —dado que conocemos su existencia (Ia q. 2), ignorando no obstante su esencia (Ia q. 3)— la *doble visión* tomasiana “de esta tierra” y “de la patria” ordena pues el conjunto de su pensamiento como así también su relación con un cierto modo o forma de la finitud. Lejos de no apuntar a Dios más que en el marco de la visión beatífica, y aun cuando ésta seguiría siendo por siempre la finalidad, el humano tomará aquí abajo los medios para considerar su humanidad “simplemente como tal” para ver allí al Dios que ha elegido, Él, hospedarse allí (quenosís): “es necesario comprender la visión de esta tierra (*de visione viae*), precisa Tomás en el *De veritate*, por la cual el intelecto ve de alguna manera a Dios. Por ello (*in via*) no vemos de Dios lo que es (*quid est*), sino solamente lo que no es (*sed quid non est*)”¹⁶.

Con lo cual, el “límite teológico del hombre”, así como es positivamente querido por Dios precisamente en su proyecto creador, ¿coincide entonces la “finitud fenomenológica del *Dasein*” tal como ella se constata en el horizonte de nuestro mundo en su pura inmanencia? —tal es el objeto del presente estudio, con todos los riesgos que presenta, pero que también necesita, una relectura contemporánea del pensamiento de Tomás de Aquino: “se dirá quizá, se acusa y se justifica al mismo tiempo Karl Rahner desde las primeras páginas del *Espíritu en el mundo (Geist in Welt)*: ‘¿Pero usted da una interpretación de santo Tomás tomada de la filosofía moderna?’ Lejos de considerar una apreciación de este tipo como una crítica, el autor la acepta como una alabanza.

¹⁵ *S. Teol.* Ia, q. 12, a. 11: “Puede un hombre en esta vida ver la esencia de Dios?”.

¹⁶ *De veritate*, q. 8, a. 1 ad 8. Ver también le justo comentario de J.-P. Torell, *Saint Thomas d’Aquin maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996, p. 37.

Pues, finalmente, le pregunto: ¿puede interesarme Santo Tomás de un modo que no sea en función de las cuestiones que se debaten en mi espíritu y conmueven hoy a la filosofía?¹⁷ De este modo, forzosamente es entonces así necesario advertir fenomenológicamente las raíces de la finitud en el límite en teología (1ª parte), para descubrir a continuación, y como *implícitamente*, su emergencia en el comienzo de la *Suma teológica* (2ª parte), y para finalmente exigir filosóficamente, como así también teológicamente, una verdadera *consistencia del ens finitum* que la fenomenología misma olvidó injustamente (3ª parte). El “límite en teología” esclarece la “finitud en fenomenología”, no sólo en tanto que le proporciona sus raíces, sino también en tanto que impone al mundo una “consistencia” más radical aún, desde que es querida por Dios más que simplemente constatada por el hombre.

1. Las raíces de la finitud

El *status viae* o el horizonte de la finitud

Nadie puede dudar en absoluto de que la finitud, a saber, y para decirlo brevemente, la “conciencia del horizonte cerrado de la existencia” marca “la figura del hombre moderno” (M. Foucault). Ciertamente, se podrá objetar, y esto en apoyo de Tomás de Aquino, que esta misma finitud no puede ser pensada en teología “en una referencia interminable a sí misma”. Sin embargo, no por ello ella deja de ser la base, o al menos el fundamento, a partir del cual nuestra modernidad puede y debe ser pensada¹⁸. Lo hemos dicho, se trata en definitiva de ‘punto de partida’. Lo que descubrimos “en primer lugar” (*primo*) no es el hombre *in patria*, ni el ángel, ni aun menos a Dios mismo, sino al hombre *in via*. La “vía” (*via*) es en primer lugar un “estado” en Santo Tomás de Aquino (*status viae*) —el del hombre peregrino que permanece en el horizonte de su ser creado, aun hallándose orientado y habitado por la bienaventuranza— allí donde aparece principalmente como un “camino” en San Buenaventura (*Itinerarium*). El *status viae* prima, al menos en cuanto al comienzo, sobre el *Itinerarium*, en tanto que la “vía” dice *el ser del hombre aquí abajo* o “el estado de la vida presente” (*status praesentis vitae*), más que el deseo demasiado inmediato de deshacerse de él o de abandonarlo: “la inteligencia humana no puede, en la vida presente (*secundum statum praesentis vitae*), conocer las substancias inmatrimales creadas, precisa la *Suma* en la búsqueda de un punto de partida del conocer conforme a nuestra naturaleza; menos aun podrá conocer la esencia de la substancia increada¹⁹”.

Es conveniente pues aceptar el desvío, o más bien nunca omitir hacer el retorno. El camino siempre es “más largo” (*longior*) para la criatura corporal y espiritual llamada en primer lugar a permanecer en su estado de criatura (el

¹⁷ K. RAHNER, *L'Esprit Dans le monde, La métaphysique de la connaissance finie chez Thomas d'Aquin*, 1957, Mame, 1968, citado y traducido por J. Doré en K. Rahner, *Aimer Jésus*, Paris, Desclée, Coll. Jésus et Jésuschrist n° 24, Postface, p. 97.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 323-329: “el hombre moderno no es posible sino como figura de la finitud (...). Nuestra cultura ha atravesado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día donde la finitud ha sido pensada en una referencia interminable a sí misma”.

¹⁹ *S. Teol.* Ia, q. 88 a. 3, resp.: “¿Es Dios nuestro primer objeto de conocimiento?”

hombre) que para la criatura puramente espiritual que contempla directamente a Dios en una inmediatez que, aquí abajo, no nos es accesible y ni siquiera merece ser lamentada (el ángel): “el hombre, según su naturaleza (*secundum suam naturam*), no es como el ángel, precisa el aquinate en su tratado acerca de los ángeles, pero en realidad para definir al hombre. No le es dado alcanzar inmediatamente (*statim*) su perfección última. Por ello debe recorrer *un camino más largo que el del ángel (longior via data est Quam angelo)* para merecer la beatitud”²⁰. La teología negativa, retornaremos a ello, no proviene del exceso de lo conocido sobre el cognoscente en lo ilimitado (Dionisio), sino, a la inversa, de la limitación de lo conocido respecto del cognoscente por puro y simple respeto del límite (Tomás de Aquino).

La herencia kantiana del tomismo

La consideración de la “patria” o de la “finitud” como necesario “punto de partida” de la vía larga (la del hombre), y contrariamente a la vía corta (la del ángel), ciertamente hace pensar en el “Punto de partida de la metafísica” del jesuita Joseph Maréchal que se dedica, en su tiempo y con todas las críticas acerbas de las cuales fue objeto, a la renovación del tomismo post-kantiano. Como padre, en algún modo, de Karl Rahner en cuanto a su propia relación con Tomás de Aquino, le permitirá probablemente descubrir en él el sentido de una “metafísica del conocimiento finito” (bajo título de *El espíritu en el mundo*)²¹. Sin embargo, no debemos equivocarnos aquí. Si bien la finitud como horizonte posible del pensamiento tomista no puede partir de su relación con Kant, en lo cual coincidimos con J. Maréchal o K. Rahner, no se trata aquí de reducirla a una simple consideración epistemológica o gnoseológica.

Más ligada al espacio y al tiempo como “formas a priori de la sensibilidad” (Heidegger), que a la imaginación en su esquematismo (Rahner) o a las categorías del entendimiento (Maréchal), la interpretación *filosófica* de Tomás de Aquino encontrará aquí su renovación, no en la negación de las posiciones anteriores, sino en su radicalización hasta la posición del ser-ahí del hombre. El “estado de vía” en el Doctor Angélico (*status viae*) no fija solamente los límites del conocimiento natural de Dios (perspectiva neo-kantiana), sino que indica los límites positivos de nuestro “ser-ahí” simplemente como tal, hasta la afirmación de la positividad del límite mismo (perspectiva heideggeriana). Mejor aún, sería un error de punto de vista esta vez *teológico* el no vincular el “límite” (en teología) con la “finitud” (en fenomenología). Pues si existe una distancia

²⁰ S. *Teol.* Ia q. 62, a. 5 ad 1 (traducción modificada, en relación a la ed. Du Cerf): “¿Han obtenido los ángeles la beatitud inmediatamente después de merecerla?” Una derivación del angelismo siempre evitada por Tomás de Aquino, cuyo huella se encontrará en nuestra obra: *Dieu, la chair et l'autre, d'Irénée à Duns Scot, op cit.*, cap. VIII, pp. 393-428: “L'alterité angélique (Thomas d'Aquin)”.

²¹ Ver respectivamente J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Paris, Felix Alcan, 1926, en particular el 5º cuaderno: “une ontologie de la connaissance”; K. RAHNER, *L'Esprit Dans le monde*, 1957, Mame, 1968 [...] en particular el parágrafo 1, pp. 69-76: “le point de départ: l'interrogation de la métaphysique”. Para lo referente a la relación de uno con el otro, es una lectura provechosa L. ROBERTS, *Karl Rahner, Sa pensée, Sa oeuvre, sa méthode*, Mame, 1969, pp. 18-20. En cuanto a lo histórico de la filiación de J. Maréchal con Tomás de Aquino, ver la exacta precisión de B. POTTIER, “Maréchal et Thomas d'Aquin”, en P. GILBERT, *Au point de départ, Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, pp. 27-47.

entre la primera y la segunda —entre la “teología” y la “fenomenología”— no es en tanto que la primera (la teología) no trate los mismos objetos que la segunda (la fenomenología), sino por el hecho de que aquello que simplemente es constatado por la primera (el horizonte de la finitud en fenomenología) se transforma en extrañamente deseado y querido por la segunda (la creación en el límite en teología). El hecho de que se no se pueda ni se daba permanecer con ello en la analítica existencial de Martin Heidegger —lo cual ha querido demostrar una *Metamorfosis de la finitud*— no puede pues eximirnos de superarla; a la inversa, se correría el riesgo de dejar totalmente de lado nuestra modernidad, y en primer lugar la necesidad de reconocernos como seres limitados.

La herencia teológica de la finitud

Paradójicamente, el mismo Martin Heidegger, en un texto recientemente aparecido (transcurso de 1938-1939 —GA t 69), insiste en la necesidad de este vínculo entre “finitud fenomenológica” y “límite teológico”, destacando en particular el arraigamiento de la primera en el segundo: “la expresión ‘finitud’ (*Endlichkeit*) es elegida en el marco de una inevitable *comprensión histórica*, y de una revocación de las cuestiones planteadas hasta el presente. Esta palabra es susceptible de numerosas falsas interpretaciones (...). Es posible vincularla con la *representación cristiana* del carácter creado de todo ente, y es posible también convertirla en víctima de la trampa de la dialéctica, en tanto que es preciso pensar que con la posición de ‘lo finito’ siempre sería pensado también un ‘infinito’. Se toma aquí lo ‘finito’ (*Endliche*) en el sentido de un *limitado* (*Beschränkten*), y en verdad, de una *limitación* del ente (*Beschränkung von Seiendem*), se piensa la ‘finitud’ de manera metafísica. La finitud del ser significa sin embargo algo totalmente diferente: el carácter abismal (*Abgründlichkeit*) del intervalo al cual no pertenece una negatividad comprendida como una carencia o un límite, sino como una marca distintiva (*Auszeichnung*)²².

Retendremos de este texto capital del filósofo de Friburgo, y para nuestro propósito, al menos tres puntos, que el recorrido a través de la filosofía tomásiana tendrá por tarea, si no realizar, al menos evaluar. (a) El concepto de finitud (*Endlichkeit*) en palabras del mismo Heidegger encuentra sus raíces en “la representación cristiana del carácter creado de todo ente”. Dicho de otro modo, y esto será un punto capital en nuestro objetivo, sólo la posición de una trascendencia está, al menos históricamente, en condiciones de despejar un horizonte de inmanencia, aunque más no sea para destacarse de inmediato. El mundo, en tanto que creado o producido, se destacará de la trascendencia que lo ha engendrado mejor que si fuera simplemente puesto como no pudiendo ser derivado de algún tipo de trascendentalidad (separación de la creación como producción *ex nihilo* en Tomás y simple cambio en Aristóteles). El cristianismo constituye, en este sentido, y probablemente de manera ejemplar en Tomás de Aquino, el “punto de partida” del pensamiento contemporáneo de la finitud. (b) La “finitud” no podría identificarse de buenas a primeras con lo

²² M. HEIDEGGER, *Besinnung*, en G. A, t. 66 (transcurso de 1938-1939), Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, pp. 87-88. Citado y traducido por A. Gravi, *Philosophie et finitude*, Paris, Cerf, coll. “*La Nuit surveillée*”, 2007, pp. 411-412.

“finito”. Ese es, en la opinión de Heidegger, y también en nuestra propia opinión, uno de los errores más frecuentes de todo el corpus teológico moderno, que retoma a su modo el concepto de finitud: “no basta para definir la finitud, indica precisamente el filósofo de Friburgo en *Kant y el problema de la metafísica* (1953), con citar al azar algunas de las imperfecciones humanas (...); esta vía nos conduce, en el mejor de los casos, a constatar que el hombre es un ser finito”²³. La finitud o “el ser arrojado del Dasein”, para decirlo esta vez en los términos de *Ser y Tiempo* (1927), “no debe ser concebida como una caída de un estado puro y más elevado: en efecto, no solamente no tenemos ónticamente ninguna experiencia de ello, sino que tampoco antológicamente, tenemos ninguna posibilidad ni ningún hilo conductor para interpretarlo”²⁴. En síntesis, quien dice finitud (*Endlichkeit*) no dice necesariamente “finito” (*Ende*), ni al principio (al partir de lo finito) ni al final (al derivar lo finito de lo infinito). En este sentido serán interrogadas numerosas fenomenologías contemporáneas. En efecto, en nuestra opinión, la fenomenología francesa está marcada por una suerte de “primacía cartesiana de lo infinito sobre lo finito”, trátase del “rostro” (Lévinas), de la palabra (Cristiano) de la auto-afección (Henry), o de la “saturación de los fenómenos” (Marion). Tomás previene acerca del peligro del ontologismo —retornaremos a ello— y podría enseñar muy bien a los fenomenólogos mismos a no abandonar demasiado rápido el “plano de inmanencia” al cual, sin embargo, la fenomenología misma estaba inicialmente ligada²⁵. (c) La finitud es para Heidegger una “marca distintiva” (*Auszeichnung*) del ente como tal. Probablemente será preciso, aún, retener su lección, desde el momento en que la finitud de la criatura en Tomás de Aquino no es la degradación ni la limitación de un infinito o de un ilimitado que debería pertenecerle. De principio a fin, es decir desde su nacimiento hasta su glorificación, pasando por la muerte, la criatura permanece en su estado de criatura, es decir en el límite consubstancial a su ser mismo, y nunca pensada como negativa. La beatificación, e incluso la resurrección, —retornaremos a ello— no es para el aquinate el estallido de los límites, sino su ascensión en función de una transformación. Incluida allí la visión beatífica, el límite permanece, en tanto que la criatura nunca abandona su estado creatural, aun cuando se transforme en capaz de acoger lo ilimitado en ella. Más que acusar al cristianismo de haber desviado la finitud de su vocación de inmanencia tanto como la hace nacer, se hará ver, por lo tanto, al contrario de esta presunción de Heidegger y en apoyo de Tomás de Aquino, que la inmanencia misma nunca ha sido menospreciada en el régimen cristiano, aun cuando ella recurra a la trascendencia como a su principio.

Queda entonces por pensar de otro modo, o de manera novedosa, al mismo Tomás de Aquino, y esto desde el comienzo y el proceso de la *Suma teológica*

²³ M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, parágrafo 39, p. 276: “le problème d’une détermination possible de la finitude dans l’homme”.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, 1927, Paris, Authentic, 1985, trad Martineau (...), parágrafo 38, p. 176.

²⁵ Nuestra observación dirigida a J.-L. MARION, “Larvatus prodeo. Phénoménologie et théologie chez Jean-Luc Marion”, en *Gregorianum*, Roma 2005, 86/1, pp. 45-62: ‘théologie naturelle et retour de l’ontologisme’ (pp. 50-53): “el ontologismo de la revelación (con justicia) como acusación de Tomás de Aquino frente a Anselmo (...) quizá no ha terminado de producir algunas de sus avatares.

misma, y ello según el horizonte de esta finitud debidamente investigada. Ciertamente, nada parece más osado que que pretender leer, o dicho de otro modo releer, el comienzo de la *Suma* (q. 1-3). Todo parece haber sido dicho, o casi, de un texto del cual se predice frecuentemente que ya no dirá nada, al menos en cuanto a lo que conocemos de él en el caudal de sus interpretaciones. Esto supondría dudar de la fuerza de este pensamiento tomasiano, todavía capaz de engendrarnos. La indefectible fidelidad a la letra del aquinate, —retornaremos a ello— oscurece en ocasiones su espíritu. Retornar a su intención, y abandonar nuestras precomprensiones, hará ver pues, por el contrario, que el respeto al “límite del hombre” en la perspectiva teológica del aquinate alcanza y refuerza en su punto justo el “sentido de la finitud” en la perspectiva fenomenológica de Martin Heidegger y de muchos otros luego de él. La búsqueda de lo *pleno* (la visión beatífica *in patria*) siempre permite la aparición del sentido de lo *limitado* (*creux*) (la separación del hombre y su necesario límite *in via*). Lejos de caer en un vacío, el lo último marca aquí un “horizonte” —precisamente el de la finitud—: en primer lugar en la relación de la filosofía con la teología (q. 1), luego por el estatuto de las vías para acceder a Dios (q. 2), y finalmente en la simplicidad concedida sólo a Dios y no a la criatura (q. 3). La “deficiencia del hombre” entendida como límite más que como pecado (q. 1), la redefinición de las “vías para Dios”, como tantas otras “vías para el hombre” (q. 2), y el imperativo de la simplicidad de Dios que hace ver “nuestra propia composición” (q. 3) constituyen de este modo otras tantas tesis por (re)descubrir, en lo profundo de lo humano, que hace también, y para nosotros hoy, su plenitud.

II. La finitud implícita

Filosofía y teología

No se volverá a hacer ni se volverá a trazar aquí la larga historia de la relación tomasiana entre filosofía y teología. No es ese nuestro objetivo, ni nuestro propósito ni nuestra ambición. En el marco de un intento de determinación de la finitud en Tomás de Aquino mismo, se querrá mostrar sin embargo —y éste será nuestro primer punto— que el límite del ser finito, concibiéndose ciertamente a partir de lo ilimitado de un ser infinito, no requiere necesariamente relacionarse con lo ilimitado para ser descubierto en el estado del hombre peregrino. Lo hemos dicho: lo que distingue al *itinerarium* en Buenaventura del *homo viator* en Tomás de Aquino consiste en una diferencia de perspectivas más que en una oposición de vías. Mientras que el peregrino se sabe en camino hacia alguna parte y según un recorrido ascendente en el primero (el itinerario que va de la aprehensión sensible al *apex affectus*), en el segundo se constata por el contrario como en camino o sobre el camino (en el límite del *pro nobis* o del *in via*). La “vía” (*via*) o el “itinerario” (*itinerarium*) en Buenaventura es más bien “estado” (*status*) en Tomás de Aquino, con lo cual se buscará legítimamente una determinación de la finitud en el segundo (Tomás) más que en el primero (Buenaventura).

El tiempo de la finitud o del límite como tal, marca entonces, y propiamente, el tiempo de la *filosofía* para Tomás de Aquino, aun cuando ella permanezca siempre engarzada en la teología: “en la doctrina de la filosofía (*in doctrina phi-*

losophiae), precisa la *Suma contra Gentiles*, se estudia a las criaturas en sí mismas (*secundum se*), y, a partir de ellas (*ex eis*), se es conducido al conocimiento de Dios. Se estudian (pues) a las criaturas en primer lugar (*prima est consideratio creaturis*), y a Dios en último (*et ultima de deo*). Pero en la doctrina de la fe (*in doctrina vero fidei*), sólo se considera a las criaturas en su ordenación a Dios (*non nisi in ordine ad Deum*). Se estudia (pues) en primer lugar a Dios (*primo est consideratio Dei*), y sólo luego a las criaturas (*et postmodum creaturarum*)²⁶. Por lo tanto, se trata en definitiva de punto de partida, y de diferentes vías, y no de distinción de objetos: las criaturas vienen “en primer lugar” y Dios “en último” en la filosofía, y Dios viene “en primero” y las criaturas “en último” en la teología. Mejor aún, lo que aquí está en consideración es la relación misma con lo divino, según que la teología se refiere siempre directamente a su modelo, mientras que la filosofía se limita a la simple consistencia de las cosas en tanto que tales: “el estudio de las criaturas pertenece a la enseñanza de la fe cristiana en la medida en que ellas tienen una cierta semejanza con Dios (*quaedam Dei similitudo*), precisa la *Suma contra Gentiles* (...); la filosofía humana las estudia según lo que ellas son (*secundum quod huiusmodi sunt*)”²⁷.

Sin oponer falsamente una filosofía ascendente a la teología descendente, puesto que el teólogo descubre también los efectos de la gracia así como el filósofo los efectos de las criaturas, corresponde pues propiamente al “camino humano de la filosofía” (*philosophia humana*) poder considerar a las criaturas “en sí mismas” (*secundum se*) o “según su propio modo” (*secundum quod huiusmodi*), y no considerarlas “únicamente en cuanto a su relación con Dios” (*non nisi in ordine Deum*), lo cual no excluye, por otra parte, que positivamente ellas lo estén. Una “consideración de las criaturas” de este tipo (*consideratio creaturarum*) aparece desde este momento como capital para toda la historia de la filosofía, en tanto que desvía la *consideratio* Bernardina de la sola contemplación de Dios (Tratado de la *Consideración*) hacia el mundo mismo, y la dimensión propia que él requiere (*Suma teológica*). Al descubrirse en el estado de un hombre “sobre” el camino más que “en” camino (*homo viator*), y al considerar en primer lugar como filósofo a las criaturas (*consideratio creaturarum*), el “hombre puramente hombre” lleva a cabo pues primeramente la constatación de su ser-ahí (*Dasein*) para luego descubrirse allí como ya abierto a Dios. El célebre adagio de la *Suma teológica* —“*cum gratia naturam non tollat sed perfectia*” (“la gracia no reemplaza a la naturaleza, sino que la perfecciona”)²⁸— funda aquí una metafísica de la finitud que tomaremos al menos como punto de partida, esperando esta vez también de Dios que Él indique su punto de llegada.

Se planteará entonces el interrogante: ¿es verdaderamente necesario para la filosofía un punto de partida de este tipo? ¿No sería conveniente atenerse sólo a la perspectiva bonaventuriana, en la cual Dios sólo entra en la filosofía no entrando en ella, entrando, precisamente, y solamente, en teología? El *San Buenaventura y la entrada de Dios en teología* espera ahora, y paradójicamente, su contrapunto a través de una suerte de *Santo Tomás de Aquino y la entrada de Dios*

²⁶ CG, II, 4, n° 5, Traducción modificada (en relación a la edición G-F, *op cit.*).

²⁷ CG, II, 4, n° 1.

²⁸ S. *Teol.* Ia q. 1 a. 8, ad. 2.

en filosofía²⁹. Pues si la fenomenología parece de alguna manera de inspiración bonaventuriana en la consideración del absoluto más que del límite (el rostro, la palabra, la autoafección, la carne, la saturación de los fenómenos), ella espera también encontrar su perspectiva tomasiana, la cual, de manera original, marcaba su acto de nacimiento (el horizonte, el límite, el mundo, la dimensión del cuerpo, etc.). En síntesis, si hay un “giro teológico de la fenomenología francesa” (D. Janicaud), éste resulta menos un acusar a los fenomenólogos de cualquier infidelidad a la ortodoxia fenomenológica que un interrogar la decisión impensada de un primado de lo absoluto (sobre todo bonaventuriano), y que el necesario mantenerse en el punto de partida en la finitud (más tomasiano)³⁰. Para no oponer ya de manera arbitraria “cristianismo de la revelación” por un lado y “ateísmo de la finitud” por el otro, habrá que sostener entonces que “revelación” y “finitud” pertenecen en conjunto a la perspectiva de la teología cristiana, según se tome como punto de partida lo “ilimitado de la Trinidad *in patria*” (Buenaventura) o el “límite de nuestro estado *in via*” (Tomás). Una *positividad del límite*, imposible de derivar del pecado, y por lo tanto de reducir a una simple *limitación*, se lee de este modo, en Tomás de Aquino, desde el portal de entrada de la *Suma teológica*: “¿es la doctrina sagrada superior a las otras ciencias? (Ia q. 1 a. 5).

La deficiencia como límite

Sea que se trate, efectivamente, de la “duda para nosotros” (*dubitatio pro nobis*) en materia de artículos de fe, o de la necesidad para la doctrina sagrada de utilizar ciencias filosóficas “como inferiores y sirvientes” (*tanquam inferioribus et ancillis*), el doctor angélico da una única y misma razón de ello: la “debilidad (faiblesse) de la inteligencia humana (*propter debilitatem intellectus nostri*)” (ad. 1) o la “debilidad (faiblesse) de nuestro espíritu (*propter defectum intellectus nostri*)” (repetida en dos oportunidades —ad. 1 y ad. 2—). Debe destacarse aquí la prudencia de los traductores, que se cuidan muy bien de transcribir la *debilitas* como una forma de “debilidad” (debilité) surgida de un entendimiento corrompido por el pecado, o la *defectio* como una suerte de “deficiencia”, o incluso de “defecto”, de un alma que no hubiera logrado mantenerse en su estado de perfección. Al traducir por “debilidad (faiblesse)”, los editores contemporáneos de la *Suma teológica* conservan aquí una neutralidad que corresponde precisamente al intérprete interrogar³¹.

²⁹ Remitimos por supuesto aquí a nuestra obra cuyas hoy necesarias precisiones señalamos ahora, y esto a pesar de la validez de su perspectiva inicial: *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 1999.

³⁰ Cf. (nuestra obra) *Métamorphose de la finitude*, Paris, Cerf, 2004, coll. “*La nuit surveillée*”, parágrafo 5 pp. 40-44: “*la préemption de l'infin*”.

³¹ Se notará aquí la diferencia entre la traducción de la Edición de la Revue des jeunes (*debilité*) y la de las Ediciones du Cerf (*faiblesse*). La segunda brinda precisamente más libertad al comentador, en tanto que toma, al menos de manera visible, la naturaleza del espíritu humano del lado del “límite” (*faiblesse*) más que de la “limitación”, e incluso de la “corrupción” (deficiencia o debilidad). Probablemente se halla allí toda la originalidad de Tomás de Aquino, a saber, hacer del estado del hombre *in via* el estado de un hombre limitado por su naturaleza (a modo de criatura corporal y espiritual), más que el pecador inveterado de otra condición que habría que desear (la tentación del angelismo o de la criatura puramente espiritual y despojada de lo carnal o del límite).

Si la “duda” (*dubitatio*) que puede surgir con respecto a los artículos de fe “no debe (en efecto) ser atribuida a una incertidumbre de las cosas mismas (*incertitudinem rei*), sino a la debilidad (*faiblesse*) (*debilitatem*) de la inteligencia humana”, por lo tanto la cosa no se trata de que la cosa sea ‘dudosa’ en sí misma, ni que sólo podamos ‘fallar’ en lo referente a ello. Para retomar palabra por palabra a Aristóteles, y por lo tanto aquí más allá de toda perspectiva del pecado, el deslumbramiento de la verdad es lo que hace a los artículos de fe en primer lugar difícilmente comprensibles para nosotros, “como el ojo del búho frente a la luz del sol” (*Metafísica*, alfa 1, 2 -993 b 9-): “nada impide (*nihil prohibet*), destaca el aquinate citando aquí al estagirita, que un conocimiento más cierto según su naturaleza (*certius secundum naturam*) sea al mismo tiempo menos cierto para nosotros (*esse quoad nos minus certum*)” (ad 1). Aunque la endeblez como “insuficiencia” o “error” en el acto de conocer aparezca ciertamente en el *respondeo* simplemente para señalar el grado de certeza de los conocimientos puramente humanos (“la certeza de la luz natural de la razón humana puede fallar (*potest errare*)”), la “endeblez” o más bien la “debilidad (*faiblesse*) de nuestro intelecto” (*debilitas intellectus nostri*) no es pues de la misma naturaleza en el *ad primum* del mismo artículo (q. 1 a. 5), para quien sabe leerlo o percibirlo. Por un lado el hombre que puede equivocarse con respecto a la verdad infalible de la ciencia sagrada (*respondeo*), y por el otro el límite de nuestra inteligencia que no puede afirmar que conoce con certeza, en tanto que hombre peregrino, los artículos de la fe *ad primum*). La finitud se halla propiamente allí, *implícitamente*, en nuestro estado *in via* (duda acerca de los artículos de fe —a. 5, ad 1 y ad 2— limitación de nuestra vista), mientras que la superioridad de la doctrina sagrada sobre las otras ciencias intenta decirse, *en plenitud*, en la perspectiva del hombre *in patria* (a. 5 resp.). apoyada aquí en la “ciencia de Dios y de los bienaventurados” (a. 2, resp.: resplandor de la luz).

Esta lectura de lo implícito de la *Suma teológica*, que reconoce en primer lugar y positivamente nuestra propia oscuridad desde la inaccesibilidad de la luz, da precisamente razón, para nosotros, de la famosa subalternación de la filosofía a la teología. La perspectiva gnoseológica (el debate en torno a la teología natural) no puede ne efecto comprenderse independientemente de su fundamento existencial y ontológico (la condición limitada de nuestro ser-ahí humano). Ciertamente, “nuestro espíritu es falible”, entiéndase aquí “limitado” (*defectus intellectus nostri*), e impone pues la absoluta superioridad de la doctrina sagrada sobre las ciencias filosóficas. Pero esta debilidad (*faiblesse*), o mejor este “límite”, es también lo que constituye su fuerza, el punto que lo ilimitado requiere precisamente del límite para decirse al hombre: “por lo demás (*et hoc*), insiste el aquinate en una concesión siempre debidamente orientada, el motivo de que la doctrina sagrada utiliza las otras ciencias de esta manera no es su defecto o su insuficiencia, sino la debilidad (*faiblesse*) de nuestro espíritu, que se encamina con mayor facilidad (*facilius manudicitur*) a partir de los conocimientos naturales de donde proceden las otras ciencias” (a. 5 ad 2). No es posible pues ser más claro. Lo ilimitado de la revelación no rechaza el límite, ciertamente de la razón, pero tampoco el del cuerpo o el de la sensación. Por el contrario, lo quiere y lo requiere, en tanto que más conforme a nuestro estatuto *in via*, y aun a nuestro estado de criatura en general. Allí donde el límite no resultaba más

que del *exceso* de lo ilimitado (el encandilamiento de la luz del sol para el ojo del búho en la recuperación tomasiana de Aristóteles luego de Dionisio -ad 1-), dicho límite se transforma positivamente esta vez en su *auxiliar* para *hacer ver* lo que él mismo enseña, pero a través de otra vía, ciertamente más limitada (la razón natural), pero también más accesible (directamente conforme a nuestro estatuto *in via*): “la ciencia sagrada puede recurrir a las ciencias filosóficas, pero esto no significa que le sean necesarias; únicamente lo hace para manifestar mejor (*ad maiorem manifestationem*) lo que ella misma enseña” (ad 2).

La ambición se anuncia aquí con claridad. El “límite” o la “finitud” es la vía (*via*) que corresponde a nuestro estado de vía (*status viae*), en tanto que toma nuestra naturaleza en nuestro ‘ser ahí’, y no la abandona antes de haber hecho pie definitivamente ‘aquí abajo’. Se entabla entonces, y aquí, con la pluma del aquinate, una doble relación ‘cuasi fenomenológica’ de la filosofía con la teología, si es que aun nos atrevemos con la metáfora: en primer lugar relación de “finitud”, en el límite de la razón que no requiere necesariamente, o al menos conscientemente, la ilimitación (“la *debilidad (faiblesse) de nuestro espíritu* encaminada con más facilidad a partir de los conocimientos naturales”); y luego relación de “manifestación” o de fenomenalidad, en el papel de auxiliar epifánico que la revelación confiere precisamente a la razón (“para *manifestar mejor* lo que ella misma enseña”). Aunque todo sea dado por lo ilimitado de la Revelación en el marco de una *Suma de teología*, “nada impide” pues que el límite del cuerpo o de la razón pueda en parte decirlo en su partida (finitud), y también manifestarla (fenomenalización). La *concesión*, lo hemos dicho —“nada impide (*nihil prohibete*)” (ad 1) o “por lo demás” (*et hoc*) (ad 2)—, en cada caso se transforma en *regla*, puesto que no se plantea ningún obstáculo en la posibilidad de decir a Dios, y de decirse en primer lugar a sí mismo, en el marco del límite de nuestro estado de criatura. De este modo, las vías cosmológicas para elevarse a Dios (q. 2) son menos ‘positivamente’ modos de acceso a lo divino (a. 3), que ‘negativamente’ la o las únicas posibilidades que quedan (las obras) dado que ninguna vía directa o inmediata parece más practicable (a. 1)³².

Las vías para Dios como vías para el hombre

No se volverá a recorrer aquí la multiplicidad de vías a tal punto conocidas que ya no es posible decir más nada de ellas. Las nupcias del “límite teológico” y la “finitud fenomenológica” imponen sin embargo la celebración allí de la alianza indefectible donde ellas se hallan unidas. Es sabido que la originalidad de Tomás consiste menos en las vías o en su multiplicidad (q. 2 a. 3: “¿Existe Dios?”) que en la manera de introducirse en ellas (q. 2 a. 1: “¿Es la existencia de Dios evidente por sí misma?”). Como prueba, cuando el doctor angélico expone las vías, por ejemplo en *Contra Gentiles*, habla menos de “sus

³² Esta ley del desvío de la concesión en regla sirve aquí de principio para una lectura implícita de la finitud en Tomás de Aquino. Constantemente repetida —*nihil prohibet* (q. 1 a. 5 ad. 1; q. 2 a. 2 ad. 1), *et hoc* (q. 1 a. 5 ad. 2), *nihilominus* (q. 7 a. 3 ad. 3). —, su estudio detallado, puesto a prueba con el texto, autorizaría probablemente una relectura renovada de Tomás de Aquino, en su separación de Dionisio, más que en su coincidencia: una teología negativa por el examen del “límite” del hombre *in via* (propio de Tomás de Aquino), más que por el exceso y la maravilla de la “donación” de Dios *in patria* (Dionisio, y su recuperación, corriente hoy en día, en el marco de la fenomenología).

vías” que de los “argumentos puestos en juego *por los filósofos y por los doctores católicos* para probar que Dios es” (CG I, 13); y cuando requiere una multiplicidad de vías, esta lista no parece exhaustiva ni tampoco absolutamente necesaria, al menos en tanto que el *Compendium theologiae*, redactado en la misma época que la *prima pars*, no produce él mismo más que una de las vías³³. La originalidad, una vez más, proviene del límite (nuestro estado *in via*) y no de su superación (el empuje hacia la *patria*) o de su fin a alcanzar (el objeto Dios mismo). La primera necesidad para lo humano no es alcanzar inmediatamente lo divino, con el riesgo de perder en la pretendida identificación con el Creador lo que constituye su distancia con la criatura. Por el contrario, corresponde más bien aceptar el “desvío” para lo que será revelado, *in fine*, como un “retorno”: pasar *primeramente* por el hombre para ir hacia Dios, sea a partir de las obras que ha dispuesto *para nosotros* a fin de que nos elevemos a Él.

El adversario al que se apunta, desde la apertura de la cuestión 2, es en realidad conocido —y tan célebre aun para el aquilante que carece de sentido nombrarlo. Hemos traído a colación por cierto aquí el *Proslogion* de Anselmo de Canterbury y su famoso argumento denominado ontológico, tal como lo explicita Tomás de Aquino: “desde que se ha comprendido lo que significa la palabra Dios, enseguida se sabe que Dios existe. En efecto, esta palabra significa un ser del cual no puede concebirse uno mayor. (*id quo maius significari non potest*)” (q. 2 a. 1 obj. 2). A pesar de la transformación de la fórmula (*significari* y ya no *cogitari* —obj. 2—), de su disposición en forma lógica (identificación del sujeto y el predicado —resp.—), y de la oposición del pensamiento y la realidad como existente en sí (ad 2), la exposición del doctor angélico hace ver claramente que el argumento se comprende, incluso a menudo se enseña, pero que repetirlo no es en primer lugar su objetivo. La intención es otra: no en la validez del argumento, sino en su imposible practicabilidad para nosotros: “digo pues que la proposición ‘Dios existe’ es evidente *por sí (in se)*, pues el predicado es allí idéntico al sujeto (...). Pero como *nosotros* no conocemos la esencia de Dios (*sed quia nos non scimus de deo quid est*), esta proposición no es evidente *para nosotros (non est nobis per se nota)*; ella necesita ser demostrada a través de aquello que es mejor conocido *por nosotros (quoad nos)*, aun si esto es, por naturaleza, menos conocido, a saber, a través de las obras de Dios (*scilicet per effectus*)” (a. 1 resp.).

Es preciso decidir, más allá de las múltiples y falsas interpretaciones del Doctor angélico que querrían desviarnos de ello, y hacernos creer que intentaba también una prueba considerando aquí el concepto de Dios como su principal objeto. *Nosotros* somos el verdadero objeto de la prueba, o mejor de la vía, más que Dios mismo. O más bien, *nosotros mismos*, probando, constituimos el “argumento” exacto, más que Dios en tanto que tal. Poco importa, en efecto, que nos elevemos a Dios por el movimiento, por la eficiencia, por la contingencia, por los grados de ser o por la finalidad. La multiplicación de las vías sólo muestra que las vías importan poco. “¿Tenemos los medios para probar?, y ¿a través de cuál(es) medio(s) probar?”; esta es la cuestión cuasi trascendental, y asombrosamente moderna, que plantea Tomás de Aquino aquí, contra

³³Sobre este punto, se pueden consultar las cuidadosas observaciones de L. RENAULT, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1995, pp. 32-38.

todas las reducciones a un puro objetivismo que no le corresponden. La respuesta a esta interrogación, que determina pues nuestra pertenencia a la finitud, suena de manera clara y distinta para quien sabe entenderla: el acceso inmediato a Dios, del tipo del argumento anselmiano (identificación de la esencia y de la existencia), pertenece a los ángeles más que a los hombres. Al no tener *in via* los medios para conocer una proposición evidente “por sí” (*in se*) a propósito de la existencia de Dios, nos es preciso “para nosotros” (*nobis*) pasar por lo que es mejor conocido “por nosotros o “a partir de nosotros” (*quoad nos*). Si las “perfecciones invisibles de Dios se hacen visibles a la inteligencia por medio de sus obras”, para retomar el célebre adagio citado por Tomás de la Epístola a los Romanos (Rm 1, 20) —a. 2 sed contra—, esta exégesis del mundo proviene en realidad menos del cosmos mismo que de la necesidad, *en lo que nos concierne*, de encontrar un medio adaptado al ser limitado que somos para elevarnos a Dios: “existen dos tipos de demostraciones: una por la causa (*per causam*), que se denomina *propter quid*; ella parte de lo que es anterior en realidad en relación a lo que es demostrado. La otra por los efectos (*per effectum*), que se denomina demostración *quia*; ella parte de lo que sólo es primero *en el orden de nuestro conocimiento* (*per ea quae sunt priora quoad nos*). Por ello, toda vez que un efecto *nos* es más manifiesto que su causa (*nobis est manifestior Quam sua causa*), recurrimos a él para conocer la causa” (La q. 2, a. 2, resp.). En síntesis, la cosa misma se manifiesta en tanto se (la) sabe leer: el sujeto cognoscente prima sobre el objeto conocido en el despliegue de las vías en Tomás de Aquino, y nada debe ser más temido que la presunción de un acceso directo a Dios o que el peligro de ontologismo (conocimiento del Absoluto en su ser mismo). La afirmación primera del “existir” en Tomás (*an sit*) no es una declaración de objetividad como equivocadamente se cree en ocasiones: “la *primer cosa a conocer* respecto a un ser es que existe” (*primum enim quod oportet intelligi de aliquo est an sit*) (a. 2 sed contra). La declaración concierne a lo que es “primero a conocer” más que a la “existencia” de lo que es conocido. Ella no trata del objeto mismo, sino que, por el contrario, marca el reconocimiento subjetivo de un ser finito que debe en primer lugar pasar por sus propios límites y los del mundo (vías cosmológicas) en su imposibilidad de acceder directamente a Dios (vía ontológica). Contra un angelismo no sólo inaccesible, sino también tan peligroso como indeseable aquí abajo, las vías cosmológicas sirven aquí para introducir un argumento ontológico ciertamente *válido* en la visión beatífica (conocimiento de la esencia), pero *impracticable* en el estado del hombre viático (paso por la existencia)³⁴. Allí donde numerosos intérpretes apuestan a un *exceso positivo de la esencia* en relación con la estrechez negativa de la existencia, corresponderá, por el contrario, reconocer para nosotros (*pro nobis*) un *límite positivo de la existencia* en relación con una esencia siempre inaccesible aquí

³⁴La oposición algo caricaturesca del “ser” y el “don” debe ser matizada en este sentido en función del contexto de su enunciación. Santo Tomás no impone por sí el primado del existir sobre el engendrar (una retractación necesaria relativa a nuestro *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, op cit.*, p. 101), sino sólo en razón del carácter no inmediatamente accesible del don o de la esencia para el hombre aquí abajo. El peligro de “ontologismo” es en este sentido digno de señalarse, no solamente en materia de filosofía medieval (Anselmo o Buenaventura frente a Tomás), sino también en materia de filosofía contemporánea y en particular de fenomenología. Cf. “*Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez Jean- Luc- Marion*” (supra, nota 25).

abajo. El “búho” que conoce (Tomás) más que el “sol” encandilante (Dionisio) da razón del límite del hombre en Tomás de Aquino, y esto mucho antes de Duns Escoto quien, en este punto, no hace más que volver sobre él: “no es el sol, sino el ojo de la lechuza el que explica que ella no ve el sol”³⁵.

Reconocer que las “vías para Dios” son “vías para el hombre” exige de este modo del hombre que, en primer lugar, se atenga a *sus* límites, aun cuando Dios mismo le haya brindado, a través de sus obras, también ellas limitadas, algo a través de lo cual elevarse a su ser ilimitado. Un haberse consigo mismo que funda, según nosotros, y en el necesario respeto de una finitud de hecho, si no de derecho (q. 2), (1) en primer lugar el argumento de los famosos *preambula fidei* (a. 2); (2) luego, la organicidad de las vías en general (a. 3), (3) y finalmente el posible tratamiento y resolución de una fenomenología de lo inaparente.

De los *preambula fidei* al horizonte de la finitud

1. Contra toda “reducción antropológica” y su falsa acusación (Balthasar/Rahner)³⁶, las “verdades preliminares” importan en realidad menos en su prisma apremiante de una verdad divina constantemente limitada por prerrogativas humanas que en el “camino a recorrer” (*ad articulos*) que ellas señalan por simple respeto a nuestro *status viae* que requiere pasar por el mundo para elevarse a Dios (vías cosmológicas): “la existencia de Dios y las otras verdades que conciernen a Dios, que la razón natural puede conocer, como dice el apóstol (Rm 1, 19), no son artículos de fe (*non sunt articuli fidei*), sino *verdades preliminares que nos encaminan a ellos (sed preambula fidei ad articulos)*” (a. 2 ad. 1). Por separar demasiado los *preambula fidei* de su proceso de finitud al cual ellos siempre permanecen sometidos, la crítica ha erigido progresivamente como un en sí aquello que en realidad sólo es válido para nuestro estado *in via*. El camino hacia lo que debe ser demostrado (*ad articulos*) impone, en efecto, las verdades preliminares de la fe (*preambula fidei*), y no las verdades preliminares el camino a recorrer. La existencia de Dios resulta precisamente “demostrable” en el aquinate (*demonstrabile* —a. 2—) no a partir del brillo dionisiano de la verdad a demostrar (argumento ontológico anselmiano), sino por la virtud extrañamente moderna de nuestras propias capacidades de demostración apoyadas en el mundo que nos es dado (vías cosmológicas tomasianas). La finitud consiste precisamente en que es preciso pasar por el hombre y por sus propios límites para elevarse a Dios. Aquí se fundamenta el sentido profundo de la demostración: menos en el acto objetivo de “demostrar” (*demonstrare*), que en la capacidad subjetiva para demostrar o para hacer la cosa “demostrable”: *utrum Deum esse sit demonstrabile?*³⁷.

³⁵ Cf. E. GILSON, en un comentario de Duns Escoto, pero que ya es válido aquí por Santo Tomás. Cf. *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 466. Acerca de este punto, ver nuestra obra *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot, op cit.*, cap. IX: “l'autre singulier (*Duns Scot*)”, en particular pp. 439-442: ‘la limitación de la naturaleza a mi naturaleza’.

³⁶ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, Aubier, Montaigne (Foi vivante), 1966, cap. II, p. 35-59: “*la réduction antropológica*”.

³⁷ Ia, q. 2, a. 2 (título).

Por la misma razón y en el mismo artículo (q. 2 a. 2), en una relación de la filosofía con la teología que quedaría aquí por interrogar, “la fe presupone el conocimiento natural (*fides praesupponit cognitionem naturalem*), así como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible (*sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile*)” (ibid. —a. 2 ad. 1—). El célebre adagio no puede comprenderse aquí fuera de su contexto, precisamente el de la finitud, o al menos el de la limitación de “la” naturaleza en “mi” naturaleza. La *presuposición del conocimiento natural para la fe*, o de la *naturaleza para la gracia*, no marca, como a menudo se repite de manera antojadiza, un en sí objetivo del mundo que nos precedería, o la hipótesis de un posible ser de Dios que no haría más que seguir el ser-ahí del hombre. Por el contrario, ella consagra *para nosotros*, como así también *para Dios* en su acto de creación y de redención, este mundo como el verdadero mundo, porque allí hacemos pie a modo de punto de partida de nuestro conocimiento, en tanto que allí estamos arraigados. La limitación de “la” naturaleza a “mi” naturaleza no se repliega sobre sí en un subjetivismo crítico a menudo injustamente acusado, sino que, por el contrario, es apertura del mundo a partir de un yo, el mío, que respeta su estado de criatura y su distancia al Creador tal como es también querida y deseada por Dios mismo. Una vez más, y en sentido estricto, el *límite* no es aquí *limitación* en el sentido de una apofantismo tan abrumador en el resplandor de su luz como nostálgico de no poder pretender más. La consideración del “límite” marca, por el contrario, el respeto por parte de Dios mismo, de mi estado de criatura *in via*, y su último deseo de que “la” naturaleza sea también la “mía”, en una repartición de lo propio que hace que nada de lo que es para mí en mi “aquí” permanezca ajeno a lo que es para él en su “allí”: “la demostración por los efectos (*demonstratio per effectum*) insiste el *respondeo* con una originalidad destacable aquí (*demonstratio quia*), es lo que es *primero* en el orden de *nuestro* conocimiento (*per ea quae sunt priora quoad nos*)” (a. 2 resp.).

2. De allí el verdadero planteo de las vías, en su organicidad en general: no solamente para nosotros en su fin (J.-L. Marion), sino en su comienzo (nuestras propias hipótesis). Si la primera de las vías —por el movimiento— aparece en palabras de Tomás como “la más manifiesta” (*manifestior*), es en tanto que “nuestros sentidos nos dan testimonio de ello, y que en este mundo algunas cosas se mueven” (Ia q. 2 a. 3, resp.). Lo que importa aquí no es el fin: el “*quod omnes dicunt Deum*” (lo que todos llaman Dios), con respecto a lo cual uno puede haberse preguntado, con razón o sin ella, si no sería preciso leer allí un indicio de la ontoteología y de la identificación del ícono de Dios con el ídolo de su concepto³⁸. Se trata más bien de su principio: lo más manifiesto (*manifestior*) es lo más evidente “para nosotros” (*nobis*), porque se trata en primer lugar “de nosotros” (*quoad nos*). La lectura de las vías en sentido

³⁸ J.-L. MARION, *L'idole et la distance* (1977), París, Livre de poche, Biblio/Essais, 1991, p. 25: “En una palabra, la cuestión de la existencia de Dios se plantea *menos ante la prueba que ante su término*, cuando no se trata sólo de establecer que algún concepto puede denominarse Dios, ni tampoco que algún ente moviliza este nombre, sino más radicalmente, que este concepto o este ente *coinciden* con Dios mismo (‘aquello que todos llaman Dios’). La cursiva es nuestra.

inverso, o más bien en su sentido propio (desde su partida), restituye su verdadero derecho: el de anclarnos en la finitud de nuestro propio límite más que hacernos replegar bajo el exceso de una gloria que siempre supera su concepto. Hay en realidad “vías” para elevarse a Dios, precisamente en tanto que estamos “en camino”, es decir *en nuestra propia existencia*. Es sabido que el “camino del mundo” o las vías cosmológicas no constituyen pruebas. Pero lo que fundamenta la necesaria relectura para hoy del “límite teológico” como “finitud fenomenológica” en Tomás de Aquino es el hecho de que las vías mismas no constituyen sino un “camino para nuestro estado de camino”. No hay *viae* en el aquinate (a. 3: las cinco vías) con prescindencia del *status viae* que precisamente constituye nuestro estado aquí abajo (a. 2: crítica del argumento ontológico). De allí la diversidad de vías, que esta vez, y para nosotros, indica menos la pluralidad de itinerarios que la importancia de permanecer en lo que constituye el ser-ahí del hombre como “ser en el camino”. Más que el fin (Dios mismo), lo que más importa aquí es el método o la manera de llegar a Él (las vías de nuestro mundo). Y en este “método”, precisamente, reside el ser-ahí del hombre aquí abajo: *meta ê odos* —en camino.

3. De allí la resolución paradójicamente retrospectiva, precisamente en la lectura de Tomás de Aquino, del conflicto presente en toda la fenomenología y en la hipotética “fenomenología de lo inaparente”. Lo hemos dicho, y también escrito: la fenomenología francesa sufre hoy, al modo de Anselmo, de un exceso de ontologismo que podría hacernos creer equivocadamente en un acceso directo al absoluto en el desborde del acontecimiento por sobre lo común de los días (el rostro, la palabra, la autoafección, la saturación de los fenómenos, etc.). Dominique Janicaud, en su famoso *giro*, había sin embargo prevenido: “¿existe un rasgo que distinga de manera decisiva a la fenomenología francesa después de una treintena de años de la primera recepción de Husserl y de Heidegger? ¿Es este rasgo *la ruptura con la fenomenalidad inmanente?*”³⁹. Las vías de Tomás nos muestran, en este sentido el camino, y esta vez para hoy. Si la finitud fenomenológica (el punto de partida, incluso el anclaje en la inmanencia) es al mismo tiempo una voluntad del límite teológico (el proyecto de la creación querido por Dios mismo), será conveniente en primer lugar pasar por nuestra “humanidad simplemente como tal”, o por “el hombre puramente hombre” (*ab homine puro*), para elevarse a Dios. En la “simplicidad” *en plenitud* de la existencia de Dios y de la equivalencia de su esencia y de su existencia, se halla en realidad implícitamente lo substancial de nuestra propia “composición” y de la inadecuación por principio de nuestro ser a su definición. Nada es “simple” pues, y en especial no lo es el hombre. Sólo Dios responde a ello (q. 3: la simplicidad de Dios) quien, *por añadidura* en su simplicidad, hace ver *estrechamente* en nuestra composición la riqueza de nues-

³⁹D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, éd. De l'Éclat, 1991, p. 8. La cursiva es nuestra.

tro ser-ahí: “en nuestro universo, o mejor ‘en nosotros’ (*quoad apud*), habíamos precisamente señalado a propósito de la simplicidad de Dios (q. 3), los compuestos son mejores que los simples (*nos composita sunt meliora simplicibus*)” (Ia q. 3, a. 7, ad. 2).

Nada es simple. Sólo Dios lo es.

Paradójicamente pues, y lo hemos anunciado, cuanto más se avanza en la *Suma teológica* como determinación de Dios, en realidad más se profundiza en la dimensión y el límite del hombre. Ciertamente, y es preciso decirlo desde el comienzo, la teología negativa sigue siendo lo que primeramente trabaja en el corazón del tratado de los nombres divinos: “cómo Dios no es” (*quomodo non sit*—q. 3-11—), “cómo es conocido por nosotros” (*quomodo a nobis cognoscatur*—q. 12—), y “cómo es nombrado” (*quomodo nominetur*—q. 13—). Pero, siempre según el mismo procedimiento, el Doctor angélico, que indica en *plenitud* lo que Dios “no es”—cuerpo, compuesto de materia y forma, de substrato y esencia, de esencia y existencia, de género y diferencia—, dice en realidad *indirectamente* lo que “nosotros somos”. El método por eliminación *nos* hace en realidad ver más como “compuestos”, que lo que designa a Dios como “simple”, permaneciendo, por otra parte, siempre desconocido para nosotros en su esencia (q. 3). Lo esencial en la “simplicidad de Dios” no es pues Dios ni la simplicidad, ni tampoco el hecho de que lo primordial de las vías se halle en las vías mismas sino en la posibilidad *para nosotros* de tener acceso a ellas. La cuestión de la “simplicidad” (*simplicitas*) no apunta entonces únicamente a la naturaleza Dios, aun cuando ella se opondría al compuesto. Ella intenta, en primer lugar e implícitamente, formular lo que somos, aun cuando trataría más explícitamente de lo que es. Más que la determinación de la esencia de Dios, “simple” (*simpliciter*) marca aquí “la distinción radical entre lo creado y lo increado”, esto es “el hiato ontológico fundamental que Tomás ubica en la fuente de todas las diferencias”⁴⁰.

La ‘distancia impuesta por Dios en relación a su criatura no dice, en efecto ni su indiferencia, ni su alejamiento, ni aun su esplendor, sino lo contrario. Ella marca a la inversa la dimensión de lo humano y la positividad de su límite en su desproporción con lo divino: *Deus non est mensura proportionata alicui*—“Dios no es una medida proporcionada a cosa alguna”, insiste la cuestión 3, y como si nada importara tanto en la “simplicidad” de Dios como permanecer *en cuanto a nosotros* más en la “composición”. Al dejar a Dios ser Dios, el hombre se hace siempre más hombre. Esta es la paradoja de la ‘proporcionalidad en la diferencia’ a la que siempre apunta la mencionada analogía del ser, y esto independientemente de todas las consideraciones técnicas debidamente justificadas que distinguieron la “atribución” de la “proporcionalidad”. En una palabra, nada debería ambicionarse más que el permanecer en nuestro estado de criatura, y por lo tanto en la “diferencia”, pues en ella respondemos paradójicamente a la “voluntad de límite” de nuestro Creador. Lejos de todo “angelismo”, nos hallamos en primer lugar arraigados en nuestro “humanismo”, no como una corriente cualquiera a superar o una época sobre la cual discutir,

⁴⁰ Cf. L. RENAULT, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, *op cit.*, p. 38.

sino en tanto que nuestra humanidad “pura y simple” (*ab homine puro*) constituye primariamente nuestra creaturidad. El deseo de Dios es pues en primer lugar, y paradójicamente, que “permanezcamos hombres”, y en esto fieles también a su proyecto de creación.

Lo divino nunca va contra lo humano (en una proposición ciertamente no recíproca), y el *límite*, que no es malo en sí mismo, sólo se transforma en ello en su acusación o transvaloración como *limitación*. Somos “compuestos” porque Dios es “simple”, una simplicidad de este tipo no es para nosotros deseable ni envidiable, en tanto que no pertenece más que a Dios y no es necesaria para definirnos. “Nuestra” composición constituye nuestra humanidad, aun cuando “su” simplicidad constituya su divinidad. Tal es el suelo de nuestra finitud, en el cual también Dios toma cuerpo, al menos en su participación con nuestra pura y simple humanidad.

Una cuestión del ser

Pero en nuestra opinión hay más y mejor en la determinación tomasiana de la simplicidad de Dios como afirmación implícita de la finitud del hombre. La exégesis heideggeriana de las cuestiones tomasianas ha centrado mucho (lo hemos dicho), incluso demasiado el debate en torno a la única cuestión del “ser”. El famoso “olvido” del ser no sería en realidad tal en la línea de Tomás de Aquino, y la distinción del “ser” (*esse*) y del “acto de ser” (*actum essendi*) permitiría poner de relieve un concepto positivo y dinámico de ser que el mismo Heidegger no había percibido: “ser se dice de dos maneras, destaca nuestra cuestión 3 (La simplicidad de Dios): en un primer sentido para decir el acto de existir (*actum essendi*), y en otro sentido para marcar el vínculo de una proposición (*compositionem propositionis*)” (Ia, q. 3, a. 4, ad. 2). Ciertamente, el examen es exacto, y merece ser desarrollado⁴¹. Pero la cuestión hoy es otra. No se trata de que la cuestión del ser hubiera sido superada alguna vez (Dios “con” o “sin” el ser), sino que detrás o en lo más profundo de la ontología se halla, en una palabra, la cuestión también crucial de la posibilidad para el hombre de mantenerse en su ser propio, siguiendo en esto el plan de Dios según Tomás de Aquino. En efecto, decir del hombre que “recibe su existencia de otro (*habeat esse causatum ab alio*)”, y que en él “la existencia es diferente a la esencia (*esse est aliud ab essentia sua*)” (Ia q. 3, a. 4, resp.), no implica solamente establecer la “dependencia” o la “participación” del hombre con respecto a Dios, en la intimitad profunda del acto de ser en todos los entes en el corazón de una creación definida de manera novedosa como “relación” (Ia, q. 45 a. 3 resp.). Este reconocimiento de recepción abre también, y en primer lugar, la vía de la contingencia: “lo que no es su ser (*non est suum esse*), dicta esta vez *Contra Gentiles*, no es por sí de manera necesaria (*non est per se necesse est*)” (CG I, 22). Ciertamente, la fórmula no indica que todo es contingente, o que todo podría

⁴¹ En particular J.-B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin, op cit.*, p. 43: “con respecto al ser de Heidegger, retenemos del ser tal como lo concibe Tomás lo siguiente: el pensamiento humano, y en general toda realización humana, se lleva a cabo en el horizonte del ser que ya siempre se ha manifestado (...). El aquinate alcanza al ser que supera simultáneamente la esencia finita y el acto de ser correspondiente porque constituye su fundamento común: el ser que significa la plenitud absoluta (...). Tomás de Aquino penetra en estas últimas profundidades que Heidegger no saca del *olvido* y que son las únicas que brindan acceso a Dios”.

tanto ‘ser como no ser’, exceptuando solamente a Dios. Pero ella destaca al menos que toda necesidad, como así también probablemente toda contingencia, no puede ella misma ser recibida más que de Dios. Lo hemos dicho en muchas ocasiones, y es conveniente insistir en ello. La finitud es querida en Tomás de Aquino porque el ser creado nunca es subsistente por sí (*ipsum esse*); ella es, por el contrario, experimentada o constatada en Aristóteles porque ninguna creación muestra una intención capaz de creación (*ex nihilo*): “la creación no es un cambio (*creatio non est mutatio*) a no ser según nuestro modo de concebir, indica el aquinate en lo que aquí es más una separación del estagirita que una apelación a él (...); ella pone algo en el ser creado (*poni aliquid in creato*), pero sólo según la relación (*secundum relationem tantum*)”⁴². Al respetar la creación, que es “su creación”, Dios respeta pues también aquello que constituye su género, y no destruye lo que primitivamente ha iniciado. Por lo tanto, en tanto que creado en el límite, el hombre permanece en él, aun cuando lo ilimitado de la resurrección vendría a operar la metamorfosis en él, sin dejar nunca, no obstante, de asumirlo: “todo lo que es finito en su naturaleza es *limitado* por el hecho de que se inscribe en un *género él mismo limitado*”; lo habíamos ya planteado, y lo plantea de manera definitiva la *Suma contra Gentiles* (CG I, 43).

A las célebres páginas de Étienne Gilson dedicadas a la diferencia entre el Dios de Aristóteles y el Dios de Tomás en lo referente a la creación, corresponde pues ahora agregar al menos la siguiente mención: el Dios de Santo Tomás no es sólo “un Dios que ama” y el de Aristóteles “un Dios que se deja amar” (en una oposición que por otra parte deja que desear), sino que el Dios de santo Tomás es un Dios de “la trascendencia que abre a una posible inmanencia”, mientras que el Dios de Aristóteles es un “Dios de distancia tan grande” que no puede *querer* nada, ni siquiera la inmanencia⁴³. El horizonte de la finitud se libera históricamente a partir de la “representación cristiana del carácter creado de todo ente”; lo hemos señalado siguiendo a Martin Heidegger (*supra*), y esta historicidad tomasiana nos incumbe aún hoy, en tanto que ella sustenta la llamada de un Dios que nunca se refugiará en sólo los trasmundos de su propia intimidad. El límite a modo de simple resultante del exceso divino en Dionisio, y por lo tanto como modo de la limitación, se transforma pues aquí, y paradójicamente, en el lugar propio del ser-ahí del hombre *in via* en Tomás de Aquino. La oscuridad de Dios ya no resulta de su velamiento en la nube, sino de nuestro carácter de ser limitado: “es preciso decir que Dios es incomprendible para todo intelecto e imposible de contemplar *para nosotros (nobis)* en su esencia, destaca Tomás, cuando comenta y para nosotros modifica el *Libro de los nombres divinos* de Dionisio (...); y esto es verdad para nuestra *vida terrestre* —o, mejor aún, para nuestro ‘estado de vía’ (*hoc est statu viae*)”⁴⁴. La ignorancia, aun cuando aquí sea ya docta, no proviene pues del *aumento* del foco de luz (Dionisio o J.-L. Marion), sino, por el contrario, de la *estrechez* natural de su receptor (Tomás o nuestra propia interpretación): “no es el *exceso* lo que constituye la dificultad, destaca Thierry-Dominique Humbrecht articulando en conjunto *Teología negativa y nombres divinos en Tomás de Aquino*, sino el fracaso del intento”; incluso, nos

⁴² *S. Teol.*, Ia q. 45, respectivamente a. 2, ad. 2, y a. 3, resp.

⁴³ Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Première série, Paris, Vrin, 1932, p. 78.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In librum beati Dionysii de Divinis nominibus*, cap. 1, lect. 1.

atreveríamos a añadir, el límite *para nosotros* de lo que permanece siempre inalcanzable aquí abajo⁴⁵. Corresponde decir pues que el fondo de la finitud alcanza aquí, perfectamente, su *plenitud*. Cuando el hombre es llamado por Dios a lo más lejano a él (“la esencia de Dios corresponde al intelecto por gracia y no por naturaleza” —Ia q. 12, a. 4, *sed contra*—), se descubre paradójicamente en lo más próximo de lo que es él mismo en su estado de criatura, y por lo tanto también a Dios en su proyecto creador y redentor. Contra toda previsión, la desproporción del hombre con respecto a Dios exige no una desproporción o un estallido de lo humano para hacerse semejante a lo divino (perspectiva griega de la divinización), sino una proporción de Dios que, por elección, cede y se brinda a la medida del hombre (perspectiva más latina de la humanización de Dios): “Dios es un agente absolutamente perfecto, destaca *Contra Gentiles* a propósito de la creación. Corresponde pues a Dios introducir de una manera absolutamente perfecta su semejanza en las cosas creadas *tanto como corresponde a la naturaleza creada (quantum naturae creatae convenit)*” (CG, II, 45, n° 2).

III. La consistencia del *ens finitum*

La ‘finitud fenomenológica’, primariamente desplegada como horizonte filosófico, aparece pues ahora, y en última instancia, como ‘límite teológico’ querido y deseado por Dios. Vinculado con el querer divino y con su proyecto de creación como “relación”, el hombre es llamado en primer lugar a permanecer en su humanidad, precisamente por lo cual, y paradójicamente, se asemeja más a la divinidad que se ha encarnado. Pero no basta, lo habíamos anunciado, con derivar el límite de lo ilimitado. Habiendo descubierto el *primado del límite* (“la deficiencia como límite” —q. 1— y “las vías para Dios como vías para el hombre” —q. 2—), y *vinculándolo a lo ilimitado* como a su principio creador e intencional (“nada es simple sino Dios”) —q. 3—, resta ahora hacer de esta finitud misma una verdadera “*marca distintiva*” del hombre (*Auszeichnung* —Heidegger—), para seguir aquí el programa inicialmente fijado (*supra*). Una “ley de proporción” dicta entonces su medida, la cual en primer lugar da razón de nuestro conocimiento de Dios aquí abajo, luego recorta las alas de nuestra pretensión de angelismo, y finalmente *nos* consagra como “fenómeno limitado” más que “saturado”.

El adagio de la proporción limitada

Lo hemos destacado con exactitud: Dios sólo imprime su semejanza en las cosas creadas tanto como “ello corresponde a la naturaleza creada (*quantum naturae creatae convenit*)” (CG II, 45 n° 2). Muy pronto, desde sus primeros escritos (*Comentario a las Sentencias*), Tomás de Aquino comparte de este modo la íntima convicción de una necesaria “medida” de lo participante con respecto a lo participado, en lo cual, por otra parte, y para nosotros, no fue en primer lugar discípulo de Dionisio, sino por el contrario, su crítico más secreto, que ve en el inefa-

⁴⁵ Cf. TH-DOMINIQUE HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 405. En su comentario de otra fórmula del *Comentario del tratado de los nombres divinos de Dionisio* por Tomás de Aquino: “después de todo el conocimiento que tenemos de Dios *en la vida presente*, lo que es Dios nos permanece oculto” (*De divinis nominibus...*, expositio n° 68, citado p. 404). Fórmula que marca, para nosotros, una separación con respecto a Dionisio (planteo del “límite”) más que una simple repetición (repetición del “exceso”).

ble dionisiano todo lo que tiene de límites, precisamente en su carácter ilimitado. La apertura del *Comentario a las Sentencias* de testimonio de ello, en una fórmula de la ‘participación proporcionada’ que bien podría erigirse en principio: “todo lo que es participado en algo lo es según el modo de lo cual participa (*in eo per modum participantis*) porque nada puede recibir más allá de su medida (*quia nihil potest recipere ultra mensuram suam*). Por lo tanto, puesto que el modo finito de toda cosa creada es finito, toda cosa creada recibe un ser finito” (*Sup. Libros Sententiarum* L. I, d. 8 q. 1, a. 2 s. c. 2)⁴⁶. Lo menos que se puede decir es que el adagio es aquí ejemplar. La *Suma contra gentiles* hace de él incluso su punta de lanza, de cuya formulación algunos dirán que caracteriza propiamente y de manera definitiva el pensamiento del aquinate: “*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*”—“todo lo que se recibe se recibe a la manera de quien lo recibe” (CG II, 79, n° 7)⁴⁷.

Ciertamente, el hombre recibe y participa del ser subsistente que no es él mismo, recibiendo de este modo su límite del ser mismo de Dios, quien desde siempre lo quiso así: *omnis creatura habet esse finitum*, “toda criatura tiene un ser finito” destaca desde el comienzo el *Comentario a las Sentencias*⁴⁸. Pero el límite no es, o no es solamente, un ‘estado que se dona’ en tanto que somos creados. Él es y se transforma también en “un objetivo que es querido” esta vez por el hombre y para el hombre, tanto nuestra vocación no se podría liberarse tan fácilmente de su condición. La “manera de quien lo recibe” (*modum recipientis recipitur*), por lo tanto, da razón también de “lo” que es recibido (*quidquid recipitur*). Dicho de otro modo, y para recordar nuevamente aquí ‘la prueba decisiva’ de la reducción antropológica (*Cordula*), la consideración del receptor se convierte así también en condición de la donación del donador. Nadie da lo que fuere, donde fuere y a quien fuere, sea aun Dios mismo en su pretendida “evidencia objetiva” (H. Urs von Balthasar —*La gloria y la cruz*—). La cuestión del “tipo de receptor que supone el cristianismo” (K. Rahner —*Tratado fundamental de la fe*—) es también importante, tanto que este acto de restricción o de contracción de lo ilimitado al límite enuncia menos filosóficamente “una medida de Dios tomada y comprendida por el hombre” que una exposición quenótica de una “medida de sí por Dios ofrecida al hombre”⁴⁹. Lo participado (Dios) dicta su ley a quien participa (el hombre), sólo tanto como lo participado mismo (Dios en su ilimitación) ha hecho la opción teológica por quien participa de Él (el hombre en su límite). La encarnación y la redención marcan paradójicamente esta *decisión de restricción*, la única capaz de equilibrar la *sobresaturación de donación*. Por ellas se instaure un nuevo modo de habitar en el corazón del límite mismo.

Esta ley de restricción o de concentración se transforma en tan central en la opinión del aquinate que Dios mismo llega a someterse a ello, independiente-

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Super libros Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 1, a. 2, s. c. 2. Citado y traducido por G. Graviol, *Philosophie et finitude*, op. cit., Cerf, p. 109.

⁴⁷ Cf. J.-P. TORELL, quien eleva esta fórmula al rango del no menos famoso *cum gratia naturam non tollat sed perficiat* “la gracia no reemplaza a la naturaleza, sino que la perfecciona” [...] *S. Teol.* Ia q. 1 a. 8, ad. 2. *Saint Thomas maître spirituel*, op. cit., p. 335.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Super libros Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 5, a. 1, s. c. 2. Citado y traducido por G. Graviol, *Philosophie et finitude*, op. cit., Cerf, p. 108.

⁴⁹ Cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire, Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei* n° 190, 1995, p. 333: “Si Rahner enuncia una medida de Dios para el hombre, no la piensa como medida de Dios recibida y comprendida por el hombre, sino como una medida de sí por Dios ofrecida al hombre”.

mente de todo modo de recepción del hombre. Habiendo podido, en su “poder absoluto” (*potentia absoluta*), no crear tal o cual ente, el Dios cristiano hace quenóticamente la opción de ceder a ello en su “poder condicionado” (*potentia ordinata*). El milagro “fuera de la naturaleza” (*extra naturam*) nunca es “contra la naturaleza” (*contra naturam*), insiste el aquinate, precisamente en tanto que, paradójicamente, el ‘límite impreso en las leyes de la creación’ es también aquel en el cual Dios hace paradójicamente la opción de mantenerse: “es posible que el bronce deje de ser redondo, destaca Tomás debidamente comentado aquí por J.-P. Torell, pero es imposible (se entiende: para Dios) que el círculo no sea redondo (*circulum autem non esse rotundum est impossibile*)”, al menos una vez dictadas sus leyes⁵⁰. Anunciar aquí, y como de antemano, el debate ulterior con Descartes acerca de la creación de las verdades eternas, no es entonces someter a Dios doblegándolo bajo el peso de sus propias leyes, si es cierto que la elección de adaptarse al límite del hombre es en primer lugar teológica (creación y encarnación) y no simplemente filosófica (atropello de Dios por una evidencia intelectual indigna de su potencia). Frente el desafío de un hombre comprendido entre animalidad y angelismo, el aquinate parece entonces haber decidido. Es cierto, la bestialidad nos acecha, y cada uno sabrá evitarla. Pero existe algo peor, o más retorcido que el simple ‘transformarse en animal’ del hombre: su pretensión de identificarse con una suerte de angelismo que no le pertenece. Ciertamente, el hombre, como ‘cuerpo sin conciencia’, caerá en el pecado (hipótesis límite de la animalidad). Pero en tanto ‘conciencia sin cuerpo’ no será exceptuado de ello (hipótesis límite de la angelidad). Al permanecer cuerpo en su totalidad, desde su nacimiento hasta la resurrección final, la corporeidad del hombre ya no es solamente en el aquinate el añadido a una *psyché* con dificultades para manifestarse. Por el contrario, ella marca su constitutivo más propio, que la distingue ciertamente de la angelidad, pero que también constituye su proximidad con el verbo encarnado. En el cara a cara con el ángel, el hombre permanece en su límite: el de su ser-ahí carnal por el cual la finitud toma esta vez figura de su corporeidad.

La tentación del ángel

Paradoja de las paradojas, no sólo el ángel ocasionalmente estuvo tentado de desafiar a Dios, sino que también el hombre, frecuentemente, quiere rivalizar con el ángel. A menudo se entiende, de manera equivocada, que el aquinate no hace más que restringir la materia a la recepción de una forma, de manera que el cuerpo no sería más que el receptáculo inadecuado de un alma (angélica) capaz de desbordarla: “es por la materia, leemos a propósito de la ‘ciencia de Dios’, que la forma es restringida (*coarctatio autem formae est per materiam*)” (Ia q. 14, a. 1, resp.). Pero, sin embargo, queda por comprender quién, entre la materia y la forma, lleva a cabo la opción de dicha restricción o coerción. Dicho de otro modo, ¿posee el hombre por naturaleza un intelecto ilimitado cuyo cuerpo marca negativamente el límite (la finitud como “limitación?”), o su intelecto se encuentra ya tan limitado que en realidad sólo busca en su cuerpo con qué realizarse? (la fini-

⁵⁰ CG II, 55, n° 1299. Retomado y comentado por J.-P. Torell, *Saint Thomas d’Aquin maître spirituel*, op. cit., Certf, p. 317.

tud como “signo distintivo”). La respuesta del aquinate se recibe sin ambages. A la pregunta “¿a qué tipo de cuerpo corresponde que sea unida el alma intelectualiva?”, Tomás responde enseguida que “no es la forma la que está ordenada a la materia (*formam non sit propter materiam*), sino la materia ordenada a la forma (*sed potius materia propter formam*); es por la forma (*ex forma*) que nos explicamos por qué la materia es de determinado tipo (*sit talis*), y no a la inversa (*et non a converso*)” (Ia q. 76 a. 5, resp.). Por lo tanto, debe aquí llevarse a cabo una verdadera inversión, incluso casi una revolución copernicana. Para el doctor angélico, nuestro cuerpo no limita un espíritu ilimitado, sino que nuestro espíritu limitado, en tanto que creado como tal, busca, él también, el límite para desplegarse. El límite (del espíritu) tiende hacia el límite (del cuerpo), y no intenta transgredirse a sí mismo en lo ilimitado. ‘Permanecer en el límite’, tal es el motivo, para el aquinate, de la unión indefectible de alma y cuerpo en el hombre: “la naturaleza no priva a ningún ser de lo necesario, prosigue el mismo artículo. Por lo tanto, sería preciso que el alma intelectual posea no solamente la facultad de pensar (*non solum haberet virtutem intelligendi*), sino también la de sentir (*sed etiam virtutem sentiendi*)” (Ia q. 76, a. 5, resp.). Un espíritu limitado, por lo tanto, busca y encuentra un cuerpo limitado; un cuerpo limitado no restringe ni encierra un espíritu ilimitado. El deseo de un cuerpo para el alma ya no es simplemente carencia, sino propiamente “creador o productor de objeto” (Deleuze): somos cuerpo en tanto que el espíritu lo requiere, lo desea y lo quiere, y no a la inversa⁵¹.

En este sentido, se trata en definitiva de “connaturalidad”, o de afinidad, por decirlo esta vez en los términos de la finitud. Al intelecto angélico le es “connatural (*connaturale*) conocer las naturalezas que tienen el ser fuera de la materia”, dado que el ángel no es cuerpo ni busca un cuerpo, salvo excepcionalmente para manifestarse al hombre (por ejemplo el ángel de Tobías). Pero un conocimiento de este tipo sigue estando “más allá de la facultad natural en un alma humana en la vida presente (*secundum status praesentis vitae*)”, precisa el mismo artículo, “porque ella está unida al cuerpo (*quo corpori unitur*)” (Ia q. 12 a. 4, resp.). Lejos de crear un obstáculo, el cuerpo sirve aquí de vehículo o de *medium* para nuestra intelectualidad, para hablar aquí con Paul Claudel⁵². Si se quisiera prescindir de él, se olvidaría lo propio de nuestra humanidad: “la debilidad (*faiblesse*) del conocimiento humano en relación a la conciencia angélica no conduce a Tomás de Aquino a lamentar que el hombre, para conocer, deba partir de la sensación, destaca con justeza A. Graviil. *Sería absurdo anhelar tener un conocimiento que no se adapte a nuestra naturaleza*”⁵³.

De allí se sigue la última consecuencia, esta vez desde el punto de vista escatológico y no únicamente protológico. La visión beatífica misma, y la resurrección, permanecen también, para el aquinate, en la finitud o en el límite,

⁵¹ Cf. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris, éd. De Minuit, 1973, p. 33 (‘el deseo productor de objeto’): “de una cierta manera, la lógica del deseo yerra su objeto (...) desde que ubicamos al deseo del lado de la adquisición (...) que lo determina como *carencia*, carencia de objeto, carencia de objeto real (...). El deseo (por el contrario) es *productor*, y sólo puede serlo en realidad y de realidad. Lo real resulta del deseo (...). El deseo no carece de nada, no le falta su objeto” (La cursiva es nuestra.)

⁵² P. CLAUDEL, *Sensation du divin, en Présence et prophétie*, Fribourg, Egloff, p. 55: “no es solo el espíritu que habla al espíritu; es la carne que habla a la carne”.

⁵³ A. GRAVIL, *Philosophie et finitude, op cit.*, Cerf, p. 129.

para habitarlo de otra manera o ciertamente para operar en él una metamorfosis, pero, paradójicamente, sin querer transgredirlo nunca: “la luz de gloria, que es creada, nunca puede ser infinita (*non possit esse infinitum*) en el intelecto creado que fuere”, previene la cuestión 12 para la beatificación (Ia q. 12, a. 7, resp.); el alma separada del cuerpo en la muerte espera de la resurrección del cuerpo que ella complete lo que le falta, para resplandecer plena y nuevamente como “compuesto”, ciertamente limitado pero también habitado —se entiende, por lo gloria de Dios: “no es para siempre que el alma será sin el cuerpo”, precisa y promete la última parte de la *Suma contra Gentiles* (CG IV, c. 70 n° 10). El imperativo evangélico de “llegar a ser *como* ángeles” (Lc 20, 36) no nos convierte en ángeles, lejos de ello, sino que nos remite más bien a nuestro cara a cara específico de una humanidad frente a la divinidad. Al leer hoy a Tomás de Aquino se comprende pues de qué estamos verdaderamente hechos, y aquello que constituye la ‘cosa misma’ de nuestra humanidad *in via*: el “límite” como *nuestro* fenómeno más propio, tanto querido por Dios (límite teológico) cuanto constatado por el hombre (finitud fenomenológica).

El fenómeno limitado

Con respecto a las primeras cuestiones de la *Suma teológica* vueltas a considerar en la línea de la finitud, el ‘fenómeno humano’ no nos aparece pues “saturado”, aun cuando una gloria siempre podría precederlo, incluso a riesgo en ocasiones de destruirlo. El hombre es, y sigue siendo, primeramente “(el) fenómeno limitado” al menos en tanto que Dios mismo abraza y desea el límite en el cual lo ha creado. Por lo tanto, la “limitación”, o más bien el “límite” (nuestra propia perspectiva), se distinguirá de la “saturación” (J.-L. Marion), menos para negar la gloria de lo divino que para reconocer la dimensión de lo humano⁵⁴. Dionisio, si bien ciertamente puede servir de punta de lanza para la distancia de lo inefable, no puede jugar el juego tan fácilmente en el aquinate. Positivamente *limitada* en su “marca distintiva” (*Auszeichnung*), más que nutrida por el lamento de una “limitación (negativa) del ente” (*Beschränkung von Seiendem*) (*supra*), la criatura esperará pues menos del Creador que Éste suprima y supere nuestros propios límites que los habite para transformarlos desde el interior, pero sin embargo sin pretender nunca hacerlos estallar. El deseo más caro a lo “divino” es, lo hemos dicho, que sigamos siendo “humanos”, no contra el ángel (que no somos), sino para el hombre (en el cual siempre estamos más llamados a transformarnos).

Al pasar de este modo por el prisma tomasiano del límite (teológico), la finitud (fenomenológica) del hombre responde pues, y de alguna manera, a una *vocación*. Si el “límite” no era anteriormente más que desconfianza (tendencia gnóstica), y se transformará más tarde en simple conveniencia (neutralidad fenomenológica), responde esta vez y específicamente en el aquinate a un doble llamado: para el hombre el de mantenerse en él; para Dios el de venir a él. La “diversidad de las criaturas” no dice, en este sentido, y solamente, el

⁵⁴ Cf. (para el fenómeno saturado), ver su primera redacción en J.-L. MARION, “Le phénomène saturé” en J.-F. COURTINE, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992, p. 78-128; y su desarrollo en *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, Parágrafo 21-22, p. 280-309: “*esquisse du phénomène saturé*”.

esfuerzo de la criatura limitada para elevarse al Creador ilimitado (q. 2: vías para llegar a Dios). Ella anuncia y requiere más la condescendencia quenótica de un Dios que busca las criaturas como “límites” en los cuales poder siempre darse (q. 47: tratado de la creación). Más que transgredir los límites y negar con ello la finitud del mundo, el Dios del cristianismo multiplica pues, por el contrario, los “seres creados” o “limitados”, como receptáculos de lo divino siempre insuperables, y asegurándose precisamente de este modo permanecer en ellos más que superarlos: “Dios produce las cosas en el ser para comunicar su bondad a las criaturas, bondad que ellas deben representar (*et pe reas repraesentandam*), puede leerse magistralmente en el corazón de la *Suma teológica*. Y porque no es posible que una única criatura pueda representarlo como corresponde, ha producido criaturas múltiples y diversas (*produxit multas creaturas et diversas*), a fin de que aquello de lo cual carezca una para representar la bondad divina sea suplido por otra (*ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia*)” (Ia q. 47, a. 1, resp.).

Conclusión:

La búsqueda de algo común: ¿razón o finitud?

Acerca del límite teológico y finitud fenomenológica, la conclusión es simple: somos hombres por siempre, y lo seguiremos siendo; no seremos ángeles. La finitud participada entre todos los hombres hoy más que ayer (“el hombre moderno sólo existe como figura de la finitud” —M. Foucault (*supra*)—) marca, en este sentido, y en última instancia, los límites de un “en común” o de un “tronco común” de todos los hombres entre sí, más que una especificidad como tal. Allí donde el aquinate buscaba ayer en la “razón natural (*ratio naturalis*)” esa “falta de algo mejor” que corresponde sin embargo a todos los hombres, y en particular a aquellos que no participan del Antiguo (los judíos) ni del Nuevo Testamento (los herejes) (*Contra Gentiles*, I, 2), se requerirá pues, y para nosotros hoy, la “finitud” o el sentido del “límite” como verdadera comunidad de humanidad, también ella a la espera de ser transfigurada⁵⁵.

En tanto que corresponde a todos, tanto a los “buenos” como a los “malos”, el simple reconocimiento del “límite” constituye nuestra existencia, así como nuestra común presencia. El cristianismo espera aun su *pedestal común* y *puramente humano* sobre el cual el merecerá esta vez ser edificado. Ayer la razón natural y limitada (Tomás), y hoy la finitud como mortalidad (Heidegger). El camino sigue siendo el mismo, pero son diferentes los términos. Ciertamente, la gracia es brindada a todos, pero sin embargo sólo es acogida por algunos. Por el contrario, la naturaleza, aun en el “peor de los casos”, constituye “nues-

⁵⁵ Lugar capital que atribuimos hoy a Tomás de Aquino en la relación entre filosofía y teología (momento del recubrimiento). Cf. nuestra contribución: “*Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie*” en E. FALQUE y A. ZIELINSKY, *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006*, LIPIT, *Une trace*, Paris, L’Harmattan, 2005, pp. 45-56: “el modelo bonaventuriano o pascaliano del ‘relevo’ de la filosofía por la teología (...) no basta; o más aún, corre el riesgo, a la inversa, de no dejar plenamente al hombre-Dios asumir la dimensión del hombre. Corresponde más bien oponerle, y preferir, el modelo tomasiano del recubrimiento, pero no obstante transformándolo”. Duns Escoto (finitud) —Tomás de Aquino (recubrimiento)— y Buenaventura (conversión) marcarán, para nosotros, los tres momentos ‘medievales’ de una renovación de la relación entre filosofía y teología hoy.

tro todo”, nos concierne desde el primer momento a todos y a cada uno: “el conocimiento de Dios por esencia (*per essentiam*), al ser un efecto de la gracia, sólo puede *pertenecer a los buenos* (*non competit nisi bonis*), proclama el doctor angélico, en el mejor de los casos. Pero el conocimiento de Dios *por la razón natural* (*per rationem naturalem*), reconoce el aquinate, y esta vez en todos los casos, puede corresponder (también) a los buenos y a los malos (*potest competere bonis et malis*)” (Ia q. 12, a. 12, ad. 3). La *plenitud* (el conocimiento por gracia) revela una vez más el beneficio de lo limitado (el conocimiento por naturaleza). Nuestro estado de vida “aquí abajo” (*status viae*) exige en primer lugar contentarse “en común” con lo “poco que se tiene” (¿finitud, naturaleza o razón?), para luego vivir “cada uno de manera propia” del ‘todo que se es’ (gracia, perfección, iluminación).