

Pontificia Universidad Católica del Perú

Instituto Riva - Agüero

# Estudios de Filosofía

1



LIMA

1975

## SANTO TOMAS Y EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Por Francisco Interdonato S. J.

**INTRODUCCION:** Es claro que no se trata de circular por el contenido prácticamente inabarcable del pensamiento de Sto. Tomás y señalar su actualidad. Mucho menos escuchar la inmensa música del pensamiento y de la ciencia moderna para ver si resueñan ecos en los volúmenes del Santo. Sin embargo nuestro título, si ha de ser válido y concreto, reclama *algo* de lo uno y lo otro. Pero no será ni un diti-rambo abstracto sobre la "perennidad" del Doctor Común que sonaría ahora exactamente a "diti-rambo", ni la absurda pretensión de encontrar todo el presente en el pasado. A sabiendas de que sufrirán el contenido y la profundidad, tanto tomista como moderna, nos parece mejor elegir no uno sino varios aspectos representativos del pensamiento moderno y mostrar los lugares abiertos en su calado por donde comunica con el pensamiento tomista. Esto resultará parcial, sumario y aún superficial, pero creemos que en este homenaje a Sto. Tomás, es lo que más responde al título que se nos asignó, a todas luces excesivo para un solo expositor, aunque fuera realmente cualificado.

Otra razón para decidimos por este método de analizar varias corrientes de pensamiento filosófico-teológicas actuales es la célebre fórmula de Lacordaire que podríamos adoptar como subtítulo: "Santo Tomás no es un límite sino un faro". El verificarlo vertebrará nuestro estudio; pero antes es necesario un capítulo básico para situarnos.

### I SENTIDO DE LA MODERNIDAD DE SANTO TOMAS.

Aquí sólo diremos algunos principios generales que se irán particularizando y aplicando a cada tema específico.

**PERENNIDAD DE SANTO TOMAS:** No hay que imaginar estáticamente la perennidad del pensamiento tomista como una ola, aunque sea la más grande, inmovilizada en plomo; sino que llega y sigue

llegando incesantemente a la orilla supratemporal del espíritu humano. Es la perennidad dinámica de la verdad finita que al mismo tiempo, sin paradoja ninguna, *es y se hace* en inacabable diálogo ascensional con las otras esferas del saber, sobre las cuales proyecta su luz, al propio tiempo que la recibe de ellas. Si este no fue siempre el caso; si es cierta la acusación a los teólogos que hace casi tres décadas recogía Papini<sup>1</sup>: "Habéis dejado descomponer la Escolástica en el féretro tenebroso de la repetición", eso no es culpa de Sto. Tomás. El estuvo abierto a todos los influjos. De hecho recibió, no sólo el legado judeo-cristiano, sino que literalmente saqueó toda la herencia de la humanidad para tomar los trozos grandes o pequeños de verdad que encontró.

Este amor universal y crítico a la verdad, contribuye, debe contribuir, a hacerlo siempre actual y a conservarle perpetuamente su misión de Maestro y guía. Pero sería muy poco, más aún, sería un subterfugio, reconocerle valor puramente formal y de dirección. En la realidad, esto es inseparable del contenido, incluso en literatura, cuanto más en teología y filosofía. No cabe, pues, soslayarlo. En nuestro enfoque tendrá importancia primordial. Por supuesto, nadie piensa que todo el contenido de S. Tomás tiene vigencia ahora. Faltara más. Eso sería arrebatarnos a S. Tomás "teólogo". Pero nuestra tesis de fondo es que, igual que en las ciencias y en la filosofía; igual que en la Escritura y los dogmas, también en el pensar teológico existe lo definitivamente adquirido, la verdad perenne, que no será "límite sino faro", no punto (estático) de llegada sino de partida. Creemos firmemente que también, o sobre todo, la Teología contiene lo que Malevez llama "invariante", es decir, aquel "elemento del que se puede mostrar que se dirige, por encima de las diferencias históricas de los espíritus, al espíritu humano como tal, siempre idéntico a sí mismo"<sup>2</sup>. Esto queda por ahora únicamente indicado, puesto que, como hemos dicho, no pretendemos afirmarlo en abstracto sino comprobarlo en concreto.

*EL INTELECTUALISMO DE S. TOMÁS:* Nos parece importante precisar en qué consiste, pues muchos estudiantes de teología y teólogos consideran pasado, casi extraño, al tomismo, por su carácter intelectual, metafísico, "griego". Aunque del moderno problema del uso de la filosofía en la teología haremos capítulo especial, aquí conviene aclarar en conjunto que el intelectualismo de S. Tomás no es racionalismo sino realismo. Es muy cierta la repetida frase de que S. Tomás

- 
- (1) G. Papini: "Cartas del Papa Celestino VI a los hombres", Carta IVa. a los Teólogos  
(2) L. Malevez S. I.: "L'Invariant et le divers dans le langage de la foi": "N.R.Th.", 1973, 95, p. 356.

“ama a Dios más que a la inteligencia; pero ama a la inteligencia más que todos los filósofos”, con tal que se entienda la inteligencia orientada no a la especulación por la especulación, sino a la verdad y a lo real. No hay filósofo o teólogo que evite más radicalmente lo académico, la ilustración, la erudición, que por lo demás tenía en grado monstruoso, como este buscador obsesivo de la verdad. Qué fácil le hubiera sido evadirse a la historia de la filosofía, de la teología, y aun de la ciencia de su época; pero con implacable sobriedad sólo cita una frase o lo estrictamente preciso para plantar y hacer crecer su propio pensamiento y profundizar la investigación de la verdad. Otra cosa es el que, por razones obvias, una porción de esas verdades ahora se hayan convertido en irrelevantes y superfluas.

Pero queda en pie que nunca parte de construcciones a priori, sino de lo sensible, de la experiencia, para el conocimiento filosófico; y de los datos revelados, para el teológico. El “logos” tiene absoluto predominio sobre el “pathos”. Si se quiere, se puede decir que no le deja suficiente espacio a la afectividad, a la subjetividad. Si este es un defecto, es defecto negativo, que deja intacto y valedero lo positivo, ahora más que nunca, pues nos parece fundamentalmente cierto lo que con excesiva radicalidad escribió Claude Tresmontant a este propósito: “Los cristianos hoy están enfermos porque no saben que la teología se aprende como las matemáticas, la física u otra ciencia; que tiene un contenido, un fundamento que la razón puede verificar; y que puede ser enseñada”<sup>3</sup>.

La teología tiene que desembocar en la vivencia, en el amor. Este tiene indiscutible primacía de dignidad; pero el primado de orden, de dirección, le corresponde al entendimiento; mucho más en el Cristianismo, puesto que es una Religión revelada e histórica. La teología debe valorizar decisivamente el presente, como mediador del futuro al cual se encamina; pero su centro de gravedad está en el pasado, en el acontecimiento central de la Encarnación de Cristo y de Su Revelación. Este acontecimiento tiene una historia, pero tiene asimismo un comienzo y la historia particular de cada cristiano debe encontrarse con ambos; tiene que decidir su destino contando inevitablemente con el “ya y todavía no” de la historia de la salvación.

Puestos en esta perspectiva, no debe extrañar que el potente genio cristiano de S. Tomás haya hecho un sistema, no —ojalá se hubiera recalcado siempre— cerrado en círculo, sino abierto en espirales; pero de todas maneras un sistema que abarca toda la “gesta Dei” a partir

---

(3) C. Tresmontant: “Un philosophe pour aujourd'hui et pour demain”, “Le Monde”, 7 marzo 1974, p. 12.

del mismo Dios, su creación, el hombre, Cristo, la Iglesia, los Sacramentos, la escatología; y ello sintetizando de manera inaudita los datos revelados sobrenaturalmente con los conocidos naturalmente, la historia con la razón, lo absoluto con lo contingente y epocal; lo objetivo en cuanto dimensión intelectual, con lo subjetivo o dimensión de la fe. Cabe así concluir en que el arco descrito por el "intelectualista" Tomás no difiere del Agustiniano "credo ut intelligam", "intelligo ut credam", a no ser en la estructura unitaria y arquitectónica y en el método de "Suma".

S. TOMAS ¿MISTICO? No está de más hacerse esta pregunta, dados los prejuicios actuales acerca de su racionalismo, de "su Dios de la filosofía", "Acto puro" "inmóvil", "heredado del paganismo, de Aristóteles" y no de la tradición judeo-cristiana, etc. Jean Daujat cuenta a este propósito que, con un poco de malicia, comenzó una conferencia así: "El Dios de S. Tomás de Aquino es Jesucristo". "Se maravillarán —agrega— de la estupefacción que leí en los rostros; más o menos como si hubiera dicho: "Es Buda" <sup>4</sup>. Reacción verosímil en cualquier auditorio que no haya profundizado la índole del influjo de Aristóteles (de lo cual hablaremos más adelante) y que no sepa que más de 30 Cuestiones enteras de la 3a. p. de la "Suma" tratan directamente de los "Misterios de la Vida de Cristo"; que el 4º libro de la Suma contra los Gentiles habla principalmente de la Trinidad; que además escribió un Comentario al Evangelio de S. Juan, etc.

No caen entonces fuera de nuestro tema estas dos breves alusiones al "misticismo" de S. Tomás. Ambas son prestadas. La primera es del "Time". Dice que después de haber concluido su obra maestra, Tomás exclamó: "Todo lo que he escrito me parece como paja, comparado con lo que me ha sido revelado". Y, añade la Revista, "después no escribió ninguna otra línea... al cabo de tres meses murió" <sup>5</sup>. Como se sabe, esta Revista no suele citar las fuentes ni sabríamos verificarlo. Más importante y definitiva es la observación de K. Rahner: "Tomás fue un místico; lo fue en cuanto que de la "latens Deitas" (del Dios escondido) supo lo siguiente: "Adoro te devote latens Deitas" <sup>6</sup>.

¿COMO SER TOMISTA HOY? Es la última pregunta que debemos plantearnos en esta Parte Introductoria, para fijar nuestra postura y las líneas directrices de la parte central de nuestra exposición.

(4) Jean Daujat: "Introduction générale" al libro en colaboración: "Actualité de Saint Thomas". "Desclée", 1972, p. 13.

(5) Time: abril 15, 1974 p. 35.

(6) Citado por J. B. Metz en "K. Rahner: ein theologisches Leben", "Stimmen der Zeit", 1974, p. 316.

Habría que comenzar examinando cuáles fueron las fallas del tomismo o, más propiamente, de los tomistas de ayer. También este punto será retomado más adelante en una aplicación particular; aquí baste resumir la falla fundamental que perjudicó no sólo al tomismo sino a toda la teología y por consiguiente, al cristianismo todo. Fue el encapularse en la repetición y en los comentarios al Maestro, y en comentarios de comentarios; cerrándose sobre sí mismo, en vez de abrirse y entrar en diálogo verdadero y creador con todas las corrientes filosóficas que desde Descartes se independizaron de la tutela de la teología; y, más adelante con las ciencias naturales, especialmente desde el siglo pasado con el evolucionismo, con lo cual se facilitó que el materialismo moderno tomara de él una aparente confirmación científica para la vieja metafísica materialista de Leucipo y Demócrito. Las grandiosas energías intelectuales se consumieron en luchas intestinas de escuelas; y los tomistas, que pudieron ser muchas veces antorchas que preceden, no fueron frecuentemente ni faros que siempre debieron ser, al menos para los pensadores y científicos católicos. El caso de Teilhard, que mencionaremos más adelante, es quizá el más clamoroso, pero de ninguna manera el único.

Los tomistas hoy no deben ser así. ¿Cómo entonces? ¿Como lo sería el mismo S. Tomás! El haría ahora lo que hizo entonces, es decir, informarse acerca de las corrientes filosóficas y de los datos de las ciencias; y, sobre estas *bases actuales* rehacer parte de su obra; esforzarse en relacionar sus principios filosóficos y los datos de la Revelación con los nuevos hallazgos filosóficos y científicos, conservando el mismo espíritu profundo objetivo y el mismo respeto y amor a la verdad.

El verdadero tomista hoy no es el que bajo paliativos de alabanzas a la potencia lógica del Maestro, a su capacidad crítica, a su amor a la verdad, etc. disimula su acomplexada timidez teológica, sino el que entra decididamente en el *contenido* de la obra de S. Tomás, sin tropezar con la ciencia de Plinio ni con la astronomía tolemaica ni con los ángeles que mueven los cielos. Por supuesto no para petrificarse en el s. XIII. S. Tomás no es límite y hay que sobrepasarlo, pero para eso hay que llegar allí, hay que conocerlo, no porque "él lo dijo" sino por las verdades de ese contenido, por su clara solidez que une pasado, presente y porvenir. Según la expresiva metáfora de Rahner, Tomás no creyó que una llave podría abrir todas las puertas, sino que buscó diferentes llaves para diferentes puertas. Ante la multiplicidad de corrientes filosóficas y científicas actuales no hay que pensar que esas llaves sirvan para introducirnos en todas; pero nos orientan. No pisaremos por las mismas calles del siglo trece; y sin embargo lo permanente del tomismo, sus grandes principios estructurantes del ser, su porten-

tosa intelección del dato revelado, los siglos de pensamiento allí decantados, no sólo nos ayudarán para comprender el mundo moderno sino nos orientarán para separar sus errores o incorporarnos sus verdades y, cuando es el caso, comprender y hacer lugar en la ortodoxia al científico o pensador católico que no encuentra cómo conciliar sus investigaciones con su fe. Esto nos proponemos esbozar, simple y únicamente esbozar, eligiendo como dijimos, diversos modelos del saber moderno y confrontándolos con el Tomismo. Pudimos escoger sólo uno y tratarlo ampliamente; pero no hubiera respondido al título asignado, de manera que hemos optado por elegir un conjunto realmente representativo. Son estos seis:

- 1) Sto. Tomás y el uso de la filosofía en la teología.
- 2) „ y la disyuntiva actual del “amor a Dios” y “al prójimo”, o “dimensión horizontal o vertical”.
- 3) „ y el humanismo antiteísta actual.
- 4) „ y el Estructuralismo.
- 5) „ y el Evolucionismo Antropológico moderno.
- 6) „ y la Teología Dionisiaca.

## II: S. TOMAS Y EL USO DE LA FILOSOFIA EN LA TEOLOGIA

*El Problema:* Es algo peculiar respecto de los otros que trataremos. Abarca de suyo dos aspectos que son: 1) ¿La teología debe usar categorías filosóficas? ¿Debe tener alcance, dimensión metafísica? Fuertes corrientes, ahora también católicas, cuestionan la legitimidad del uso de la filosofía en la teología, o más específicamente, critican la intrusión y permanencia de la filosofía griega en el seno de la teología.

2) El segundo aspecto afecta directamente a S. Tomás, pues se atribuye a él el haber consumado esta invasión helénica y haber marcado profundo y excesivamente la teología posterior y ya es tiempo de sacudir este yugo.

De manera que ambos aspectos, por su mutua interdependencia, vienen a ser otros tantos cargos frontales a la obra del Doctor Común, y, precisamente, en este caso, en cuanto “Común”, o sea, de hecho, a toda la teología. Por consiguiente conviene tratar ambos aspectos. No, y esto debe quedar enteramente claro, de manera completa y sistemática, sino sólo desde el punto de vista de la postura del Santo, o sea, del tomismo estrictamente dicho. El que desee una noticia completa de cada punto, debe acudir a monografías. Las inevitables alusiones al problema

general son sólo para clarificar su planteamiento y orientar al que ulteriormente quisiera prolongar su búsqueda.

El primer aspecto en que hemos desdoblado este problema, se podría formular más concretamente así: La Teología, ¿necesita de la filosofía? <sup>7</sup>. S. Tomás responde que de suyo no: "Esa ciencia (la teología de que habla en este artículo) puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque le haga falta necesariamente, sino para manifestar mejor sus propios contenidos. Puesto que (la teología) no recibe sus principios de otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación" (1 q.1 a 5 ad 2).

No niega que la teología de hecho usa principios filosóficos, como le objetan con ese convincente texto de S. Jerónimo, pero le asigna su humilde puesto de "auxiliar", de "ancilla", según la clásica palabra, que sin embargo, no expresa todo el pensamiento de S. Tomás, puesto que no deslinda suficientemente la esfera teológica de la filosófica. Uno podría replicar ¡Buena! "Ancilla"... ¡pero incrustada en el cuerpo teológico! La usa como "auxiliar", concedido, pero necesaria al fin: Esta consecuencia puede ser legítima, y así la consideran la mayoría, por no decir todos, al menos implícitamente, pues según Geffré: "al no ser accesibles, por definición, las realidades de la fe más que a través de una interpretación, el lenguaje de la teología será necesariamente especulativo, en el sentido de que supera los límites del lenguaje descriptivo... y no puede renunciar al alcance ontológico de sus afirmaciones" <sup>8</sup>.

Se podría concluir que la filosofía es un auxiliar de la teología no sólo de hecho sino de derecho, lo cual naturalmente incomoda a muchas mentalidades modernas. Y con razón. El genio de Aquino no conoció estas objeciones modernas, que en realidad vienen desde la Reforma, y sin embargo da la mejor solución dictada por su persuasión de la primacía de la palabra de Dios y de la teología. Aceptado el que ésta usa inevitablemente de la filosofía, añade sin embargo: "la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, hacia lo que está por encima de la razón, que es lo que enseña esta ciencia (la sagrada)" (1 q.1 a. 5 ad. 2).

(7) El que quiera profundizar el tema en sí, puede leer estos estudios u otros: C. Geffré: "Sentido y Contrasentido de una teología no metafísica", *Concilium*, 76, 406 ss. G. Bortolaso: "Esperienza religiosa e filosofia", *Civ. Cat.* 72-1—555ss.

(8) C. Geffré, *o.c.*, p. 416.

El segundo aspecto del problema es el que responsabiliza a S. Tomás de la intrusión de la filosofía griega, "extra-cristiana". Es evidente que S. Tomás es también filósofo. No sólo la "Suma contra los Gentiles", sino muchos de sus opúsculos son estrictamente filosóficos y principios filosóficos sustentan por doquier sus argumentaciones teológicas. De hecho ni su elaboración de la teodicea ni la de la psicología racional han sido superadas. Esto supuesto es de esperar lógicamente que recogió la herencia filosófica antigua, y básicamente, de Grecia. ¿De dónde iba a ser sino de este verano absolutamente único del pensamiento humano? Pero esto no debe exagerarse.

En primer lugar la filosofía griega como *sistema* no condiciona de ninguna manera la intelección de S. Tomás. Y en segundo lugar, las categorías filosóficas helenas no las asumió sin transignificarlas y sin transvalorizarlas. Las incorporó a su sistema y a su finalidad. Iluminado por su propio genio y por la Revelación cristiana, purificó esa filosofía de sus errores, cuando era el caso, y siempre la revistió de un nuevo sentido. Por ejemplo, la metafísica aristotélica es irreconocible en la metafísica tomista del ser análogo y en el concepto de creación. La participación platónica, fue enteramente re-creada por S. Tomás.

El término despectivo de herencia "pagana", es extemporáneo después de la "Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas", del Vaticano II; y es exorbitado en su arrumbamiento indiscriminado de "extra-cristiana". Lyonnet ha mostrado que los conceptos juaneos de "verdad", "libertad cristiana", son más veterotestamentarios que helenos; lo mismo "sapiencia" e "inteligencia". Finalmente, más que un descubrimiento "moderno" es un prejuicio, porque la verdad es verdad dondequiera que se halle. Tomás no tuvo ese prejuicio, como no lo tuvo Agustín, del cual tomó el aserto nuclear, citado por el Papa Paulo VI en su discurso al Congreso Tomista, de que "CREDERE EST CUM ASSENSIONE COGITARE", y lo prueba brillantemente en la 2-2, q. 2 a. 1 c., poniendo el "cum assensione" como lo específico del acto de fe, pero que cae en el "cogitare" propiamente dicho, es decir, con búsqueda racional.

Por tanto su filosofía no le impide, al contrario, le ayuda, a ser teólogo en el más puro y primordial sentido de la palabra, es decir, como pide Bonhoeffer también para nuestro tiempo "que integre en sus estudios teológicos todos sus desvelos humanos; filosóficos, pedagógicos, éticos, sociales, todo lo que le pertenece como hombre. Pues es siendo teólogo como ha de hacerse un hombre pleno" <sup>9</sup>. Esto fue de manera

(9) D. Bonhoeffer: "Consejos a los estudiantes de teología". Extractados en Seleccion. T. vol. 13, 1974, p. 111 (\* 50).

eminente Tomás. Habría que decir que es filósofo *para ser teólogo*, sin que esto signifique instrumentalizar a la filosofía. El respeta como el que más los principios y las verdades filosóficas, mas no se detiene allí; sabe que esas verdades claman por la verdad plena, absoluta, que sólo puede dar la "sacra doctrina", superior a todas las otras tanto "en certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, con la cual pueden equivocarse; mientras que ésta tiene su certeza de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. Y es superior por la dignidad de la materia, porque esta ciencia es principalmente de aquello que por su elevación sobrepasa a la razón; mientras que las otras ciencias tratan solamente de aquellas cosas sujetas a la razón" (1 q. 1 a. 5 c.).

Podríamos concluir diciendo que, sin menoscabo de la autonomía de la filosofía en su campo, en S. Tomás tiene sólo una función mediadora, porque su interés dominante es por la Revelación, por la teología. Se sirve de su filosofía —no de la "griega"— porque concurre, desde su esfera, a la suprema armonía de la fe. No tiene, pues, lugar la acusación de haber introducido indebidamente la filosofía en la teología, al contrario, posibilita, ilumina y fecunda las relaciones entre ambas disciplinas. No es que se deba hacer ahora de la misma manera o que no se deba revisar el contenido, sustituyendo y añadiendo o que tenga que hacerlo un solo individuo, cosa imposible por lo complejo y subespecializado del campo filosófico-teológico; pero su modelo de procedimiento sigue siendo válido y rector. Nos parece que coinciden con esto las palabras de una verdadera autoridad, Schmaus, con las que terminaremos este punto: "Tomás se orienta primeramente a la teología, o sea, a la metódica y escrutadora reflexión sobre la fe, no la filosofía... Se detiene en el análisis filosófico en vista de la teología, de la fe... Estaba convencido que una mejor filosofía posibilita una mejor teología. De esto trata al principio de la Suma en toda la primera cuestión" <sup>10</sup>.

### III: S. TOMAS Y LA DISYUNTIVA ACTUAL DEL "AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO" O DIMENSION HORIZONTAL O VERTICAL.

Es muy conocido el tormento en que se ha convertido para la teología y para la ética la posibilidad y el cómo unir la dimensión horizontal de amor al prójimo con la vertical de amor a Dios. La respues-

(10) M. Schmaus: "Thomas von Aquin": *Stimmen der Zeit*, 1974 (marzo), p. 158.

ta prevalente en el pasado, que privilegiaba la dimensión vertical, ha entrado en profunda crisis ante la urgencia y la magnitud de la tarea universal de humanizar el mundo y la particular de América Latina (y el Tercer Mundo) de una liberación plena del hombre. La solución conciliatoria de que debe atenderse a ambos aspectos, aparece concordista, puesto que la Escritura y la revalorización del mundo y las relaciones interpersonales postulan no una yuxtaposición sino una unidad interna, inseparable, de las dos dimensiones.

El problema se centra en cómo pensar esta unidad intrínseca, indisoluble, entre el amor a Dios y al prójimo. Problema que va mucho más allá de lo especulativo. Todos sabemos que divide profundamente a la Iglesia, en especial entre nosotros en América Latina, donde la solución se cree que debe estar cargada por el énfasis en el hombre, aparentemente respaldada por la Sagrada Escritura, de la cual se conmemoran textos tan enérgicos como los terribles abusos del A. T., fustigados por Amós e Isaías, el cap. 25 de S. Mateo y el famosísimo texto de 1 Jo. 4, 20; "si no ama al prójimo a quien ve..." y todo complicado por el problema de la Secularización y el "silencio (muerte) de Dios", etc.

Nuestro objetivo aquí y nuestro espacio, no permite rodeos. El problema crucial para el teólogo y para el que sufre el problema religioso es lisa y llanamente si se dan relaciones personales directas con Dios, si es posible y si es válido amar a El, en Sí, sin que pase siempre y necesariamente por la mediación del hombre. O, dicho desde otro ángulo: La Religión cristiana ¿no viene a ser más que una Ética? O por lo menos, ¿es la ética lo primero? La correcta actitud ante Dios ¿se disuelve en la correcta actitud ante el prójimo (y ante nosotros mismos)?

Así se plantea teórica y prácticamente; lo cual significa mucho más que una simple interpretación teológica. Afecta al mismo ser de la religión entendida como relación inmediata con Dios. Es indudable que el planteamiento en estos términos —y lo mismo ocurrirá con los otros temas que analizaremos—, es reciente y por tanto no cabe encontrar doctrina explícita en S. Tomás. Pero ¿hay principios, hay doctrinas suyas que nos ayuden a esclarecerlo y resolverlo? Estamos completamente convencidos que sí, aunque aquí sólo podemos corroborarlo con algún principio y algún texto.

La solución debe salvar la unidad indisoluble de ambas dimensiones, pero evidentemente —para el que tiene algún concepto de Dios—, también la subordinación de lo horizontal a la vertical, sin convertirlo, nótese claramente, en un puro medio ni instrumentalizarlo. Pues bien, el principio tomista de que el acto es especificado por el

objeto no sólo salvaguarda el valor del hombre sino que lo eleva a una altura realmente inusitada. El acto de amor al hombre es envuelto por el de Dios que "es amado como causa de bienaventuranza, y el prójimo como el que es llamado juntamente con nosotros a participar de esa bienaventuranza" (22 q.— 28 a. 2 c.).

No separa, ni mucho menos independiza, el amor al prójimo del de Dios; los une indisolublemente; pero al mismo tiempo que los une, los subordina: "La semejanza que tenemos con Dios es anterior y causa de la semejanza que tenemos con el prójimo. Porque somos semejantes al prójimo por participar de Dios una cosa que también participa el prójimo. Así, por la razón de semejanza más debemos amar a Dios, que al prójimo" (Ibdm., ad 2), y por razón de la bondad del ser amado, no puede ser otra la conclusión, puesto que "Dios tiene la bondad esencialmente y el prójimo por participación" (Ibdm., ad 3). Hay que recalcar que en ningún pasaje separa el amor a Dios del del prójimo ni nunca afirma que se puede dar el amor a Dios sin amor al prójimo. No se cuestiona la separación sino la prioridad; y en esto no hay vacilación ni en plantearla ni en resolverla; también él se propone el famoso texto de 1 Jo. 4, 20 en la primera dificultad y la resuelve así: "Por donde, si uno no ama al prójimo, se puede argüir que no ama a Dios, no porque el prójimo sea más amable, sino porque nuestro amor tropieza primeramente con él" (Ibdm., ad 1). Es más visible pero no se sigue que sea más amable y menos que especifique nuestro acto de amor que luego terminaría en Dios, sino al contrario. En esta misma parte de la Suma, más adelante afirmará perentoriamente que "A Dios es a quien principalmente debemos ligarnos" (2-2 q. 81, a. 1, c.).

Respecto de lo que late en el fondo de este problema, esto es, la posibilidad y validez de las relaciones religiosas personales con Dios, sin antesala, el Santo no habla de la "posibilidad". Esta ha sido un supuesto universal puesto que se identifica con la misma posibilidad de las religiones y fue siempre su nota característica explicitada, al menos desde los Profetas. La duda en esto es un fenómeno enteramente moderno. Pero si encontramos en S. Tomás lo principal, es decir, la razón de esa posibilidad de relacionarse con Dios y el por qué deriva de ella las relaciones con el prójimo. "La religión tiene dos clases de actos. Unos elicitos, que produce propia e inmediatamente y por los que el hombre se ordena sólo a Dios, como sacrificar adorar y otros semejantes. Otros son producidos mediante las virtudes e imperados por la religión que los ordena al honor divino... Según esto, visitar a los huérfanos y viudas en sus tribulaciones son actos elicitos de la misericordia e imperados por la religión (en vista del fin) (2-2, q. 81,

a. 1 ad 1). Por consiguiente el Cristianismo es también una ética, pero no sólo ni principalmente.

Naturalmente uno puede y debe ampliar esta perspectiva con miras a la situación trágica actual, especialmente en los países subdesarrollados; tiene que tener una función crítica e impulsora mayor o si se quiere completamente nueva; pero el que, juntamente con esto, o quizá por esto mismo, quiere que la teología sea tal, y quiere respetar totalmente a la revelación y a Dios, no temerá ir a S. Tomás ni tropezará con el fantasma de la "Ideología" o sabrá lo que esto significa.

#### IV: S. TOMAS Y EL HUMANISMO ANTITEISTA ACTUAL.

Hay que intentar en primer lugar fijar la raíz, únicamente la raíz, en que coinciden los diversos tipos de ateísmos teóricos, positivos, militantes, de nuestros días. Creemos que a tal raíz se la puede llamar "humanismo absoluto", es decir, el que estructura al hombre como autónomo, y por consiguiente, excluye a Dios por considerarle antagonista del hombre. Si para mayor precisión hay que ponerle nombres, es evidente que los dos predecesores inmediatos, presentes en multitud de discípulos y de movimientos actuales, son Feuerbach y Nietzsche; y el expositor más penetrante y de más largo influjo todavía personalmente activo, es Sartre asimismo con una irradiación incalculable.

En efecto es Sartre el que en nuestros días le dio una elaboración filosófica más profunda y radical, partiendo de la expresión más antiteísta imaginable: el hombre se crea a sí mismo. El haber opuesto a esta afirmación la metafísica tomista de la creación de la nada, aunque esta metafísica es completamente cierta, se distrajo en una universalización en que Sartre no se situaba. El no se refería a la creación total. No negaba que las cosas tuvieran esencia. Según el ejemplo que él mismo ponía, en el cortapapel la esencia precede a la existencia, pero no en el *hombre*. Esto tampoco era cierto; sin embargo el haberlo negado en abstracto impidió el análisis concreto y así, mientras se complacía en expulsarla del firmamento de la inteligencia pura, la afirmación sartriana extendía sus tentáculos en todos los órdenes más inmediatos de la filosofía, la literatura, el arte, la política y también el moral, donde la ética existencialista, o de situación, hirió cada vez más gravemente a la ley natural. Porque efectivamente Sartre debajo de las expresiones de que el hombre comienza a existir de hecho, que no lo precede nada, que nadie lo ha pensado ni lo ha definido, que es sólo existencia, pues el hombre "existe", no "es", que él sólo es "existente", las otras cosas son "subsistentes", que se identifica con su liber-

tad, etc, lo que afirmaba en definitiva era no tanto que el hombre no tiene esencia, que no tiene naturaleza, sino que no la tiene *recibida*, que él se la hace, se la "crea"; que no es "en sí", sino "para sí". En esa su célebre conferencia sobre "El Existencialismo es un Humanismo", decía claramente que el hombre "empieza por ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho. No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla". En este sentido se crea a sí mismo, con absoluta autonomía; más aún, él es el definitivo legislador porque él confiere valor a los otros seres. Estos tampoco tienen una naturaleza objetiva y la rectitud de mi actuar respecto de ellos está determinada única y exclusivamente por mi actuar libre. Yo decido lo que es bueno o malo, no Dios ni por sí ni por la naturaleza de nadie.

Aunque hemos centrado nuestra descripción a base de Sartre, no cabe duda de que lo propio se puede aplicar a todo humanismo absoluto, sea marxista, de Camus o de cualquier otro origen. Al observar que el tomismo que se le opuso, bajo el enfoque de entonces, no representó un obstáculo apreciable, que no fue suficiente luz, no lo decimos triunfalisticamente. No nos ilusionamos con que un acertado análisis del tomismo y su más eficaz confrontación, hubiera eliminado el ateísmo moderno en toda su complejidad y en sus múltiples causas, descritas por el Vaticano II (G.S.n. 19 y ss.). Nos referimos a esa luz que el tomismo puede y debe dar a los que la buscan y que, con las precisas condiciones y límites no limitadores de que hemos hablado al principio de esta exposición, sólo el tomismo puede dar. Es significativa la relativamente escasísima trascendencia que tuvieron los existencialistas católicos. Pues bien, quizá el más ilustre de ellos, G. Marcel, reconoce, en su último libro-memoria, que: "Probablemente yo debía llevar más lejos de lo que en realidad lo hice, el estudio del pensamiento de Santo Tomás" <sup>11</sup> probablemente, podríamos añadir nosotros, este limitado conocimiento del tomismo, especialmente de la doctrina de la analogía, influyó mucho más de lo que él sospechó en la pobreza positiva de su teísmo; no pudo enriquecer de objetividad y de contenido al Dios al cual llegó y al cual aspiró a conducir a otros.

Como salta a la vista, este humanismo antiteísta no sólo está aún vigente sino que se expande cada vez más. Por consiguiente es de plena actualidad preguntarse qué ayuda y luz puede aportar el tomismo ahora. Se podría recorrer toda la Suma contra los Gentiles y acumular muchos principios, todos válidos; pero no es ese nuestro objetivo, sino el ir exclusivamente a los principios tomistas "faros" que respondan directamente a lo específico de ese humanismo antiteísta.

---

(11) Gabriel Marcel: "En chemin, vers quel éveil?". Gallimard, 1971, p. 143

En primer lugar S. Tomás no es cierto que considere al hombre como una "esencia", a lo Hegel. Cuando lo considera así, tiene conciencia de que se trata de una abstracción, inevitable por lo demás, para explicar y enseñar. Pero al abordar las relaciones humanas, sabe hablar muy "existencialmente"; así hace suyo el concepto de "humano" de S. Isidoro: "Humano es el que tiene sentimientos de amor y compasión para el hombre; de ahí que sea, dicha humanidad, la virtud por la cual nos apoyamos mutuamente" (2-2, q. 80 a. 1 ad 2).

No menos que ningún humanismo o existencialismo toma al hombre no como idea sino como persona, relacionada con sus semejantes y con Dios. En esto supo sacudirse la herencia platónica, la persona es todo el ser del hombre, no solo el alma ésta es forma del cuerpo, y recalca una y otra vez: "el alma en tanto es forma de todo el cuerpo en cuanto lo es también de cada una de sus partes" (Cont. Gen. II, 72).

Así alcanza el más genuino humanismo sin hacer del hombre un ser discontinuo en la creación, que es, paradójicamente, una recaída en el platonismo. El tomismo, atribuyendo a las cosas su naturaleza, que precede a la acción, como la esencia a la existencia; no se ve precisado a negársela al hombre, gracias a su doctrina del alma, espiritual sí y superior a las cosas, pero en definitiva forma encarnada. De esta manera las personas y las cosas tienen su valor en sí y por sí; no es el hombre el que se los confiere por su elección ni por ningún otro acto; al contrario, dice S. Tomás con gran audacia, es la acción del hombre la que es valorada, especificada, por el objeto que elige; la bondad o malicia procede del objeto: "La maldad del acto depende de los objetos malos que el hombre ama; y otro tanto debe decirse del acto bueno" (1-2, q. 18 a. 2, Sed c.). "Como las cosas naturales son especificadas por la forma, la acción lo es por el objeto" (Ibíd.). Y la razón general es que todo tiene su naturaleza, su forma: "Y así como la primera bondad de las cosas le viene de su forma, que es la que las constituye en especie; así la primera bondad del acto moral proviene del objeto conveniente". (Ibíd.). Ese dualismo paradójico e inesperado en plena era evolucionista es desconocido por S. Tomás que afirma la unicidad estructural del mundo, atribuyendo a todo ser, según su especie, su propio "apetito" o "amor" (1-2, q. 26 a. 1. c.), como veremos en capítulo aparte.

Mucho menos se puede atribuir a S. Tomás el que nos presente un hombre prefabricado y todo listo. Habría que exponer toda su teoría del conocimiento para hacer resaltar que le reserva más campo que el Humanismo moderno a la creatividad del hombre. La esencia humana, cuanto al conocimiento, le es dada en potencia: "tanquam

tabula rasa", tiene que ser "informada", luego la virtud activa del entendimiento lee la esencia, y finalmente, el juicio afirma la existencia concreta. Así informado, transforma a su vez, y se crea su mundo. No es menor la función creadora de la voluntad. La perfección se nos da como tarea y meta. Tenemos apertura infinita, "potencia obediencial", hasta para la misma unión hipostática. Ninguna perfección le es cerrada al hombre, pero ninguna le es regalada automáticamente. Puede integrarse en la realidad de Dios, pero esa integración tiene carácter dialogal: Dios llama y el hombre debe responder. Podríamos decir que para S. Tomás el hombre tiene esencia, pero esa esencia es justamente el aceptarla y realizarla.

## V: SANTO TOMAS Y EL ESTRUCTURALISMO.

Desde 1962 —fecha de la aparición de "El Pensamiento Salvaje"—, el "Estructuralismo", como lo había hecho después de la Segunda Guerra Mundial el existencialismo, invadió todos los campos de la cultura; antropología y etnología, por obra del principal representante, Claude Lévi-Strauss; en lingüística, con De Saussure, desarrollado en la crítica literaria por Picard y Barthes; en psicología y en particular el psicoanálisis, por Jacques Lacan; luego en sociología, economía política y hasta en las artes y cine. En sí, estrictamente hablando, es un método y una actitud de investigación de las ciencias humanas con miras a estructurarlas sobre bases y datos objetivos, no en condiciones subjetivas. Comenzó como una especie de técnica de análisis de las partes, no de síntesis ni de principios generales; pero muy pronto pasó a éstos, y finalmente, con Michel Foucault ("Les Mots et les Choses", 1966) se revistió de verdaderos problemas filosóficos, de manera que ahora cabe hablar de "filosofía del estructuralismo" y esta es la esfera en que puede relacionarse o, en este caso, contrastarse con el tomismo.

No pretendemos, ni podríamos dar una síntesis filosófica del estructuralismo en todos sus campos; intentaremos hacerlo, y por cierto de manera muy general, en lo que se refiere a su interpretación del hombre, su conocimiento, su libertad, su cultura, etc, para ver qué luz o qué corrección necesita y el tomismo puede ofrecer hoy. Antes de descender a esos puntos particulares, será útil anteponer para no tener que repetirlo y dejarlo como guía claro lo que nos parece ser el principio básico y constante del análisis estructuralista: Este no es *diacrónico* sino siempre *sincrónico*, o sea, intemporal o atemporal. En otras palabras, no es histórico; supone que el hombre puede ser inter-

pretado objetivamente, en su ser, actuar, cultura, etc., prescindiendo de las circunstancias y contingencias históricas que influyen en él, como en un tablero de ajedrez se puede conocer la posición en cada momento, sin necesidad de saber lo anterior. En esto difiere completamente, como se ve, tanto del existencialismo como del marxismo; respecto del tomismo veremos en cada caso.

El primer aspecto fundamental de este encuentro del tomismo con el estructuralismo será en la concepción ontológica del hombre. La interpretación que hace el estructuralismo es completamente materialista. Con razón Sartre lo llamó "materialismo trascendental que excluye toda trascendencia" <sup>12</sup>, es decir, tiene un trascendentalismo universalístico, son categorías aplicables a todos los hombres y sin embargo, son empíricas, es decir, una especie de Kantismo sin sujeto trascendental. P. Ricoeur da un juicio todavía más gráfico; "el estructuralismo quiere compilar como una nueva tabla de Mendeleiev de las combinaciones fundamentales del espíritu humano" <sup>13</sup>. Pretende encontrar las estructuras que funcionan en todas las actividades humanas y que sustituyen a lo que habitualmente se llamó el actuar de la persona individual.

La primera conclusión que se deriva es lo referente al funcionamiento del cerebro y al conocimiento humano, que obedecería a un código preciso y determinado. Trasladando al conocimiento del hombre el método de las ciencias naturales, supone que si en el comportamiento de los átomos, en las danzas de las partículas, en el movimiento de los astros, etc., hay estricto orden, ése debe darse en todos los seres, también en el funcionamiento del cerebro humano, que tendrá que estar regido por leyes análogas a los cuerpos que obedecen a las leyes de la gravedad, etc. Los engranajes del cerebro humano serían parecidos a los programas que hacen funcionar a las computadoras. El pensamiento brota como las otras formas de vida vegetal y animal, y recibe su información de la naturaleza. En ésta reside la cultura; y el cerebro la refleja casi cibernéticamente.

De lo anterior se sigue que lo que nos parece conocimiento "consciente" no es más que una superestructura que descansa sobre estructuras más profundas no conscientes. Por lo mismo la psicología privilegiada por el estructuralismo es la freudiana, en particular la teoría del inconsciente como agente primero, oculto, del actuar humano y que lo condiciona en todas sus manifestaciones culturales, políticas, sociales, religiosas, morales.

(12) Citado por Paolo Valori: "Strutturalismo e morale", "Civ. cat. 1967-IV p. 428.

(13) *Ibidm.*

Como se ve, esto es la eliminación del hombre en el sentido habitual. Su conclusión es mucho más destructora que la de Sartre. Este negaba que el hombre tuviera esencia determinada porque en tal caso sería un objeto. Tal es precisamente, dice el estructuralista, el hombre; tan tiene esencia que es pura naturaleza, una cosa entre las cosas. El sujeto con acción autónoma ha quedado eliminado. La muerte del hombre después de la muerte de Dios. El hombre-cosa en vez del hombre-nada, concluye Grenet en su descripción del Estructuralismo <sup>14</sup>.

¿Qué puede aportar el Tomismo a esta concepción? Su admirable "Psychologia Rationalis", una de las más profundas e imperecederas contribuciones de S. Tomás al saber humano. En este punto es demasiado modestia decir que S. Tomás es un "faro". Tiene una profundidad y un aporte simplemente incomparable. De acuerdo a nuestro método directo, podemos recoger (simplificando) dos puntos del estructuralismo al respecto: el *entendimiento* es estructurado materialmente; el *conocimiento* es una función de esa estructura material. Como aquí hay verdadero contraste, en S. Tomás encontramos lo contrario. Con la diferencia que mientras el estructuralismo propone sus afirmaciones casi como objetos de fe, el tomismo las tortura con un análisis filosófico sin paralelo. Tenemos que limitarnos a algún texto; escogemos un solo capítulo de su Suma filosófica para confrontarlo con el primer punto dicho. S. Tomás afirma que el ser del entendimiento no es material; lo cual es la manera negativa de decir que es espiritual. He aquí algunos de sus argumentos que están expuestos todos en una página y media:

El entendimiento no es cuerpo o materia porque: "entiende y comprende con todo su ser, el todo y la parte, lo grande cuantitativo y lo pequeño... No se corrompe sino se perfecciona al recibir en sí las formas de todos los cuerpos, pues justamente entiende en cuanto tiene en sí las formas de los seres que entiende... Si fuera cuerpo, sólo podría recibir las formas individuadas y entendería sólo lo particular, cosa evidentemente falsa... La potencia del entendimiento es en cierto modo infinita para entender: puede entender los números aunque aumenten infinitamente, lo mismo las especies de las figuras y proporciones; conoce asimismo lo universal, que es virtualmente infinito en su esfera, puesto que contiene individuos potencialmente infinitos... Dos entendimientos se entienden y comprenden mutuamente, cosa imposible en los cuerpos... El entendimiento puede volver sobre sí mismo, reflexionando, y se entiende a sí mismo no en parte sino totalmente... El actuar del cuerpo no puede terminar en la ac-

---

(14) Paul Grenet en o.c. "Actualité de S. Thomas", pp. 114-119.

ción (sino en el objeto), el entendimiento sí, pues al mismo tiempo que entiende la cosa entiende que está entendiendo..." (C. G. II, 49). "Por estas razones —concluye diciendo—, se excluye el error de los antiguos Naturalistas que afirmaban que no existe ninguna sustancia fuera de la corpórea, de donde decían que el alma era cuerpo..." (Ibidm.). Nosotros podemos concluir que asimismo se excluye el error de los modernos estructuralistas, o de cualquier materialismo.

Supuesto nuestro objetivo, resultaría recargado exponer la teoría psicológica del conocimiento, para explicar uno de los enigmas naturales más densos, como es el origen de las ideas, en que S. Tomás con su teoría de la abstracción, alcanza, estaríamos tentados de decir que con la máxima exactitud posible en este campo, una cima especulativa tan elevada que le da vértigo al innatismo de Platón y Descartes y al apriorismo de Kant, y que el estructuralismo termina por postular bajo otras categorías.

Desde luego el Estructuralismo presenta un aparato científico inmenso, y nadie puede negar, menos nosotros que no somos científicos, que en la biología, en la genética, etc., se dan "estructuras", "informaciones", "códigos"; pero esto no quiere decir que su combinación determina el conocimiento, como, según la comparación de Grenet, no se puede concluir que las puertas del aeropuerto ven llegar a los pasajeros. Sería el más retrógrado de los tomismos el escatimar, más aún, el no vibrar con la increíble descripción del fenómeno que hace el estructuralismo; pero las afirmaciones totalizantes, las relaciones sujeto-objeto, la toma de conciencia, etc., lo desborda. Cabe constatar las costumbres y modas, la presión social, incluso mi convivencia con ella; pero no deducir, o mejor postular, que es por mecanismos automáticos e inconscientes. ¿Por qué no —por lo menos—, también por racionalidad, por solidaridad libre? Desde S. Tomás el conocimiento empírico del hombre aumentó inmensamente, hay mucho más "saber" sobre él, pero no necesariamente en el campo de lo metempírico, de interpretación global y metafísico.

Entre ambos no hay dependencia causal. Puede archivar-se lo primero, es decir, la ciencia biológica, etc., del hombre, en tiempo de S. Tomás, sin que desaparezca lo segundo, o sea, el conocimiento metafísico del hombre, pues éste, como toda metafísica, no se funda en la ciencia propiamente dicha, sino en el dato como aparece al observador de cualquier época. De facto, lo hemos mostrado respecto del entendimiento. Lo mismo se podría hacer en lo referente a la libertad, que Lévi-Strauss llama la "ilusión de la libertad" y se afana en descubrir "la necesidad inmanente" fundada en propiedades estructurales que serían las mismas para todos los espíritus humanos. El "todo libertad"

del existencialismo, lo sustituye por el "todo naturaleza", pero "inconsciente"; no sabemos que la tenemos; pero sabemos (por lo menos lo sabe Lévi-Strauss), que no sabemos. En verdad muchas de esas estructuras previas, evidentemente con otros nombres, por ejemplo, "la tendencia al bien", el "apetito de felicidad", las admite S. Tomás, pero aquí no termina sino que comienza el problema del actuar libre. S. Tomás deduce el libre albedrío para el hombre —no niega que las cosas y animales obren por estructuras previas— de la interacción del entendimiento y la voluntad: "Es libre quien es causa de su actuar... o sea, sólo el que actúa por juicio (deliberativo)... y se mueve a sí mismo deliberando. Ahora bien esto sólo es posible si puede reflexionar sobre su acto... así tiene libertad de juicio, que es tener libertad de albedrío" (C. G. II, 48). Este argumento tomista podría ser formulado en el esquema estructuralista, con lo cual más que una confrontación, se podría verificar un encuentro. En efecto el estructuralismo antepone estructuras —aunque sean necesarias y materiales—, al acto libre; pero si la estructura previa, el juicio, no es determinado sino deliberativo, al juicio posible de "esto" o "lo otro", debe corresponder la estructura análoga de la voluntad: puedo hacer "esto" o "lo otro", si no habría una incongruencia estructural en el hombre que bajo otras expresiones, S. Tomás intuyó como absurda.

Sería prolijo referirse al aspecto, sin embargo tan importante, de la cultura humana, interpretada por el principal exponente del estructuralismo en este campo, M. Foucault, de manera sincrónica, no como una invención y creación activa del espíritu humano, sino como un desenvolvimiento de su estructura natural. Según esto la creación literaria, por ejemplo, sería más producto del lenguaje, que es obra de la colectividad, que del pensamiento individual; y el contenido lingüístico tendría más valor que el contenido del pensamiento. La palabra, que es un símbolo, vendría a equipararse a algo natural, físico. Juzgamos menos pertinente a nuestro estudio el aspecto general de la cultural, y lo omitimos.

Quizá ha parecido excesivamente negativa la crítica del estructuralismo en su confrontación con el tomismo; con lo cual habríamos sido lo mal tomista que justamente nos proponemos evitar: vale decir, dar la impresión de que ya está todo dicho en S. Tomás. En lo más mínimo. En la exaltación misma del hombre, el estructuralismo dió un paso gigantesco, al establecer la potencial igualdad intelectual de todos los hombres, por lo menos desde que apareció el lenguaje (o sea, qué duda cabe, desde que existe como hombre). El "salvaje" nunca fué substancialmente menos civilizado que el "civilizado", cosa que se prueba no sólo por la análoga estructura lógica del lenguaje, sino

de los mitos o instituciones (matrimoniales, del saber vivir, etc.). Personalmente Lévi-Strauss, no es un soñador utópico; junto con esta grandiosa reivindicación del hombre, ve el otro aspecto: "Yo no creo en Dios, dice, pero tampoco en el hombre. El humanismo ha fracasado. No previno los monstruosos hechos de nuestra generación. . . En una sociedad culta no hay excusa por el único inexpiable crimen del hombre: el considerarse a sí mismo permanente o momentáneamente superior; sea por razones de raza, cultura, conquista, servicio o simple expediente" <sup>15</sup>. ¿No hay aquí un encuentro con el hombre eterno de la teología, creado a imagen y semejanza de Dios, pero pecador? ¿El Lévi-Strauss del s. XX, agnóstico, no tiene mucho de común con el Tomás del s. XIII, creyente?

## VI: S. TOMAS Y EL EVOLUCIONISMO ANTROPOLOGICO MODERNO

El imperativo de atenerse al título de esta exposición sobre S. Tomás y el pensamiento contemporáneo, exige tratar sus relaciones con el tema en nombre del cual se ha lanzado la ofensiva más grande y aparentemente con una matanza general del tomismo. Es claro que no entramos demasiado en el aspecto científico donde no tenemos competencia; pero los datos o conceptos usados estarán respaldados por autoridades en la materia, en particular de Chauchard en un estudio especializado <sup>16</sup>. Conforme a nuestro método, fijaremos primeramente el problema; luego anotaremos el porqué del conflicto entre ciencia y tomismo, finalmente lo que juzgamos debe ser ahora un recto empleo del tomismo que lleve más allá del evitar el conflicto, a una iluminación y enriquecimiento recíprocos.

El problema en realidad es mucho más filosófico que científico. No por la intromisión indebida del uno en el campo del otro, sino por implicarse inevitablemente, como constata repetidas veces el más grande protagonista en esta lucha, Teilhard de Chardin. He aquí cómo se expresa al referir las quejas que se tienen sobre él y la medida que ha tomado en vista de ello su Superior General: "Para protegerme de alguna grave sanción —probablemente de ser puesto en el Index— ha decidido que me esté tranquilo, e. d., de no publicar nada hasta nueva orden, en el dominio filosófico y teológico. Ninguna restricción pa-

(15) Citado por "Time", 30 Jun. 1967: "Man's new dialogue with man", p. 27.

(16) P. Chauchard: "S. Thomas et la biologie moderne", en o.c. "Actualité de S. Thomas", 35ss.

ra las cuestiones científicas. Pero ¿dónde se encuentra el límite para esta gente...? <sup>17</sup>. La dificultad de encontrar dicho límite, parece deberse a la índole misma de estas ciencias; no a que Teilhard fuera también filósofo y teólogo. Pues lo mismo sucede con los que no son filósofos, como asegura Chauchard de Cl. Bernard y aún de Monod, por mucho que pretexto recusar la filosofía. Aunque su objeto formal es distinto, en la práctica, y si llevan las cosas a fondo, es imposible que no se encuentren. Es inútil por tanto insistir en la separación; y dañino, porque equivale a no proporcionar un recto instrumento filosófico interpretativo y por consiguiente librarlos a cualquiera falso.

La agonía de Teilhard consistió precisamente en eso. Su interpretación del mundo en clave evolucionista, como le dictaban los datos crecientes de la ciencia, requerían una metafísica. ¿Cuál? La Materialista chocaba contra sus convicciones científicas y religiosas; la Espiritualista Fijista le horrorizaba porque desde el principio estuvo convencido con su ciencia y con todo su ser que "es imposible que la criatura nazca de otra forma que no sea sostenida sobre el tallo de una interminable evolución" <sup>18</sup>.

La dificultad o interrogante que se nos presenta frontalmente es entonces la siguiente: ¿Por qué no le sirvió el Tomismo? Pregunta que se concreta siempre en el objetivo último de cada tema de esta exposición: ¿Cómo puede ayudar, iluminar, *ahora* el Tomismo?

El tomismo de entonces, aunque "entonces" signifique 30 o 40 años atrás, no le sirvió a Teilhard ni a los científicos creyentes, porque estaba encerrado en sí mismo. Desde hacía más de tres siglos, consistía en profundizar y comentar al Maestro, en forma cada vez más disecada. Generó ese encapsulamiento que todavía hemos vivido hasta hace 10 años —y no se ha acabado del todo— de gastar una de las mayores reservas de energías intelectuales de la humanidad en disputas sutiles y luchas de escuelas intestinas, en vez de abrirse realmente a su época. Este no era el verdadero tomismo. S. Tomás hubiera sido mucho mejor tomista porque se habría portado en cada época como lo hizo en el s. XIII: recogió toda la herencia del conocimiento pasado y presente, no para entregarse a ella o sustituirla por la suya, —que es lo que en gran parte ha sucedido en esta última década— sino para incorporarla después de librarla de errores, si era el caso, o transvalorizarla en su propia cosmovisión cristiana, despojándose de todo prejuicio y buscando la verdad dondequiera que se anunciara total o parcialmente.

(17) Teilhard de Chardin: "Accomplir l'homme", Lettres inédites, Grasset 1968, la carta del 24 Set. 1947, p. 214.

(18) De "La Misa sobre el Mundo", escrita en 1923.

Claro que se leían o se hablaba de los otros filósofos y de las cuestiones filosóficas conexas con las ciencias; pero en un espíritu defensivo y de sospecha que dificultaba el verdadero encuentro, apertura y asimilación.

Este es el tomismo que encontró Teilhard de Chardin. Ciertamente entonces florecían las figuras señeras de Gilson y sobre todo Maritain, pero este insigne tomista fue todavía demasiado tomista; fascinado por el maestro gravitó muy preponderadamente hacia el sistema. Chauchard le reprocha: "el no haber comprendido que a él le tocaba reconciliar a Bergson con S. Tomás" <sup>19</sup>. Maritain y Gilson dominaban la escena del tomismo, y con mucho mérito sin duda, sin embargo en nuestro sentido, quizá eran mejores tomistas Maréchal, que con sus primeros arranques de "tomismo trascendental" se incorporaba la Fenomenología y el Existencialismo; y Sertillanges, que en un libro casi desconocido, "La pensée de Cl. Bernard", publicado en 1944, según Chauchard, fué uno de los raros en comprender que la crítica que ese gran fisiólogo del siglo pasado hacía al materialismo mecanicista y al espiritualismo vitalista estaba en la línea de S. Tomás. Chauchard atestigua de sí mismo, neurofisiólogo de 30 años, que ese librito de Sertillanges le ayudó a convertirse, convenciéndole que no tenía que abandonar sus certezas aparentemente "materialistas" <sup>20</sup>.

Teilhard simpatizó mucho y tuvo importante intercambio de ideas con ambos, influyéndose mutuamente sobre todo con Sertillanges desde mucho antes de que escribiera el libro a que alude Chauchard, como consta por una carta desde China escrita el 24 de julio 1934: "De París, relativamente pocas noticias. Pero constato, por algunos libros que recibo, que ciertas ideas, e incluso ciertas expresiones, se abren suavemente su camino, hasta reaparecer bajo la gran pluma de Sertillanges" <sup>21</sup>. No es necesario alargarse en esto; baste recordar, lo que es sobradamente conocido, que no fué esta la tendencia tomista que prevaleció, como prueban lastimosamente las peripecias del caso Teilhard. Tal vez fué históricamente comprensible y excusable porque las ideas no estaban suficientemente elaboradas... pero ¡este es justamente nuestro tema aquí! Las ideas no pueden estar suficientemente elaboradas si no se las elabora, que no se hace precisamente cerrándose o poniéndose a la defensiva. En realidad el problema subsiste porque tampoco ahora lo están.

Tanto en el campo de la BIOLOGIA, como de la PALEONTOLOGIA y el EVOLUCIONISMO en general, no puede hablarse, y qui-

(19) o. c., p. 39.

(20) *Ibidm.*, p. 40-41.

(21) T. de Chardin: "Lettres a Léontine Zanta", Desclée, 1965, p. 123.

zá ni esperarse, de algo claro y acabado. Entre otras cosas porque las investigaciones y hallazgos en todos esos campos aumentan sin cesar. Lo que se trata de ver es si el Tomismo tiene principios, doctrinas, que *ahora* pueden ayudar a iluminar en primer lugar al científico creyente que busca la unificación fundamental de su vida de fe y de sus convicciones científicas; y luego para el diálogo y para encontrar su puesto en el pensamiento moderno. Creemos que si existen en el tomismo tales principios y doctrinas.

Para lo referente a la Biología, campo más especializado, remitimos al excelente estudio de Chauchard, varias veces citado, y que además está enfocado al mismo objetivo de que tratamos en esta exposición. Sólo recogeremos brevemente los principios de solución que él da y que tienen aplicación al problema de la Paleontología y del Evolucionismo en general, de que trataremos. El está convencido que el Tomismo es la filosofía de la biología por su doctrina del alma como forma constitutiva e inmanente del cuerpo vivo, con niveles de información al mismo tiempo iguales y diferentes, que alcanza la esfera espiritual en el hombre. Esa diferencia de principios informantes, se prueba por la superioridad psicológica. Pero Chauchard no parte de esto sino de los datos científicos comunes con el materialismo; la superioridad depende de la complejidad cerebral. Es verdad que en nuestro cerebro todo es reflejo sensible del mundo exterior, como es verdad que "nihil est in intellectu..."; pero luego lo trasciende. En esto el materialista se ha convertido, de hecho, en "espiritualista", al reconocer lo que este antes afirmaba; la superioridad del hombre sobre el animal; pero cree que basta el cerebro; se contenta con la confusa e imposible "emergencia"; la complejización "cuantitativa" produce nuevas "cualidades", o que el viviente es también "físico-químico". El problema no está en esto sino en la modalidad de ese "físico-químico", en la "organización". ¡Hay que enfrentar el misterio que se esconde bajo la palabra "complejización"! "Lo más no puede salir de lo menos", decía la filosofía; y la biología parece confirmarlo. Porque el problema está en explicar esa misteriosa aparición de propiedades espirituales en el hombre por la complejización del cerebro. Sólo el tomismo permite explicarlo: el cerebro viviente es el cerebro "informado". El vocabulario tomista llama "alma" a esta forma en los vivientes; y la biología moderna es precisamente una psicobiología porque "no hay vida sin psiquismo, es decir, sin comportamiento finalista", que alcanza la individualidad espiritual en el hombre. El alma no suplente el cerebro, sino que se expresa en los mecanismos cerebrales. Las críticas de Pavlov eran válidas contra el alma separada, no la "informante". Bajo esta perspectiva Pavlov no era antiespiritualista sino un cien-

tífico que confirmó la diferencia de naturaleza entre el conocimiento por imágenes del animal, y el verbal del hombre y todos los experimentos de cambiar de medio cultural al "niño-chimpancé", y al "niño-hombre", han confirmado que en éste, el entender, y el hablar son propiedades de su naturaleza, pero que necesitan de la cultura para desarrollarlas.

Evidentemente así Chauchard lleva más lejos que S. Tomás el principio de la "información". Pues bien, justamente esto hace al verdadero tomista actualmente. La fidelidad al tomismo consiste en adaptarse a los progresos científicos de cada época. En cambio no es tomista, dice certeramente, apoyarse en S. Tomás para afirmar ahora la verdad anticientífica de que el ser humano no comienza en la concepción. Y he aquí una de las intuiciones más profundas de Chauchard: hoy S. Tomás, de acuerdo a sus principios admitiría que "el alma, forma del cuerpo, es la estructura de los ácidos nucleicos en la unión de dos células sexuales de una estructura material enteramente nueva, implicando un prodigioso dinamismo de desarrollo que el alma guía no como una fuerza exterior, sino por el hecho de que es el principio formal de los ácidos nucleicos, guías materiales de este desarrollo" 22.

Todo lo anterior es cierto y debería tenerse muy en cuenta cuando uno cree poder reírse de los datos biológicos de S. Tomás. Hemos repetido varias veces que la filosofía de S. Tomás no depende de las ciencias; y por otro lado, que el tomismo debe adaptarse e incorporarse los progresos científicos. No hay contradicción ninguna. Los errores científicos de S. Tomás no tocan la verdad de sus principios filosóficos, de manera parecida, sólo parecida, a como los de la Biblia no tocan las verdades reveladas. Si se ha podido decir, y con razón, que la filosofía de Aristóteles es más verdadera cuanto más se la desembaraza de la física superada de Aristóteles, esto es más verdadero en S. Tomás. Y la razón es porque los principios filosóficos no son conclusiones de la ciencia constituida de cada época; de lo contrario la historia de la filosofía sería una inútil peregrinación a un cementerio saqueado. Pero el principio filosófico una vez formulado por el genio de algún filósofo, debe servir para interpretar la realidad de cada época.

Al no haber procedido así los tomistas, dejaron en la estacada o los clavaron en ella a muchos filósofos y sobre todo científicos, especialmente desde la aparición de las teorías evolucionistas y más cuando éstas se extendieron al hombre a impulsos de los crecientes descu-

---

(22) o. c., pp. 51-52.

brimientos paleontológicos. El fijismo recalcitrante y la intelección estática de la doctrina sobre el hombre y el alma espiritual que cuajó en S. Tomás, fué un verdadero estrago para la fe cristiana, lanzando a la incredulidad a tantos científicos a quienes S. Tomás seguramente hubiera entendido y guiado; más aún, lo hace desde su "Sitz im Leben" medieval, confirmando lo que decíamos acerca de la autonomía de sus principios respecto de las circunstancias que los ocasionan. Tratando de un asunto puramente hipotético, de si los niños en estado de inocencia (sin la caída original) habrían tenido la perfecta disposición de sus cuerpos apenas nacidos, responde con un no rotundo, en lo cual lo más admirable es el principio universal en que lo funda: "Lo que excede a la naturaleza, lo sabemos por la sola fe, puesto que lo que se cree, por la autoridad se cree. De lo cual se sigue que, exceptuadas las cosas que exceden a la naturaleza y que nos son transmitidas por la autoridad divina; en todo lo demás que afirmamos, debemos atenernos a la naturaleza de las cosas... y es natural que el niño crezca, etc." (I, q. 99, a. 1 c.).

Esta obediencia a la naturaleza de las cosas, este auscultar el dato ¿qué es sino atender a los progresos de la ciencia e interpretarla conforme a sus principios? En el siempre espinoso asunto de la evolución, S. Tomás no pudo prever ni la biología, ni la filogénesis ni la paleontología moderna. Pero habría que preguntarse si él hubiera encontrado oposición a sus principios hilemórficos al descubrir en la materia, aun en el átomo más elemental, un aspecto físico dotado de energía tangencial y un aspecto "psíquico", dotado de energía radial: ¿No hubiera reconocido más bien, desarrollado, su materia y forma? No se hubiera escandalizado que se hable de "previda", pues él puso una gradación de formas evidente, aunque discontinuas. Esto sería el paso último para saltar del tomismo condicionadamente "fijista" al "evolucionista". Podemos asegurar con certeza que S. Tomás hubiera dado ese paso sin ninguna vacilación, por lo que respecta a la previda, y vida vegetal y animal, pues, conforme a sus principios, aquí hay que atenerse a la naturaleza, es decir, a la ciencia, puesto que no hay revelación; y la "creación evolutiva" no suprime sino magnifica la "creación". Hubiera entendido el lenguaje de Teilhard al hablar de "psiquismo" en todos los seres, de "amorización" que guía el ascenso evolutivo, puesto que él había puesto también en todo ser una naturaleza finalista, que llama "apetito", es decir, "amor" por rudimentario e incoactivo que sea (1-2, q. 28, a. 1, c.).

El problema evidentemente hubiera estado y sigue estando en el hombre, puesto que su "forma" es subsistente y espiritual. No se puede hablar unívocamente de "preespiritual" como de "previda". Pero

¿no se puede hablar de ninguna manera? Seguramente que no se hubiera quedado estáticamente ante cada "prehominida" que levantaba la paleontología, atrincherándose en las diferencias de capacidad craneal, etc. Es de creer que hubiera salido con optimismo y alegría al encuentro de las "semejanzas" y hubiera sacudido su tratado del "alma" para que suene y suelte lo que llevaba oculto.

Esta tarea en realidad queda por hacer y es de los mayores desafíos de la ciencia moderna al tomismo. Por supuesto que no vamos a tratar de hacerlo aquí, pero, conforme a lo que nos hemos propuesto en esta exposición, no por simple método, sino por convicción, deberíamos indicar por dónde S. Tomás puede ser "faro" en conciliar la paleontología moderna, que cada vez más claramente postula insertar al hombre en el árbol universal de la evolución, con la filosofía y la *teología* que, fundada en la Escritura, le asigna al hombre un lugar y esquema aparte.

Por lo menos al sobrevenir el mejor desarrollo de la exégesis, debió dejarse caer como representativa de la concepción de S. Tomás la q. 91, que viene a ser un comentario caduco de la narración genésica y atenerse a ese sólido y constante principio teológico suyo enunciado, y puesto como fundamento de todo su tratado sobre la naturaleza del hombre (I, qq. 75-89), donde dice taxativamente: "Considerar la naturaleza del hombre le pertenece al teólogo sólo en lo que respecta al alma; no en lo concerniente al cuerpo, a no ser en las relaciones que el cuerpo tiene con el alma" (I, q. 75, intr.)<sup>23</sup>. Si basada en este principio la teología hubiera separado a tiempo el origen evolutivo del cuerpo, dejándolo a la ciencia, habría ayudado inmensamente a los creyentes atormentados por ese problema hasta un pasado reciente, quizá hasta hace tres lustros. Sin embargo es cierto que ya no ahora, pues el problema se ha extendido a todo el hombre. Ese dualismo no satisface ni a la ciencia ni a la filosofía; la teología debe afrontar el problema integral del origen del hombre por evolución. Sólo podemos dejar planteado el problema; no para que no se trate, sino para hacerlo, sin temor, aunque no se tenga una solución toda lista. Pero hay pistas en S. Tomás que pueden ayudar.

Habría que partir de la unidad de ser del hombre, enérgicamente afirmada por S. Tomás, a pesar de su clara conciencia de que la forma del hombre es subsistente. No vacila en decir: "... el que la sustancia intelectual sea subsistente no le impide ser principio formal

(23) "Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam".—

del ser de la materia por la casi comunicación de un ser a la materia" (quasi esse suum communicans materiae) (C.G. II, 68). Y en el capítulo siguiente, al responder a las dificultades contra esta posibilidad dice: "El cuerpo y el alma no son dos sustancias actualmente existentes, sino que de las dos se hace una sustancia actualmente existente" (C. G. II, 69). Se puede ver todo este cap. y los siguientes, lo mismo que de la Summa Theol. I q. 76, a.1. En todos estos textos se excluye con las expresiones más extremas todo dualismo de ser; no, naturalmente, de principios, pues no es monista. Pero debe recalarse una y otra vez que el saber y aceptar que uno de los principios, el alma, es subsistente, no le impide pensar la unidad del hombre en el mismo esquema que en los compuestos con formas inferiores.

Cómo deba pensarse el origen y la subsistencia del alma, es otro asunto, muy prolijo e implica análisis también dogmáticos. Lo importante en esta fase es el no considerar a priori chocante la conciliación, sino más bien ver lo positivo y lo verosímil de su intento. La unidad del hombre antecede a su distinguibilidad y por consiguiente ésta no debe trabar la consideración de la primera. Teniendo que terminar este tema, nos parece que la mejor forma es avotar la posibilidad de búsqueda, aduciendo un ejemplo no de Teilhard, que para algunos es todavía conflictivo, sino del más ilustre en el campo de la teología pura: "Desde la experiencia original que el hombre uno tiene de sí mismo puede decirse: *espíritu* es el hombre uno en cuanto que llega a sí en un absoluto estar-dado-a-sí-mismo, y precisamente porque está siempre referido a lo absoluto de la realidad en general, y a su fundamento uno, llamado Dios..."<sup>24</sup>. No sólo por este ensayo, que habría que leer atentamente todo, sino por varios otros, se debe concluir que sin sacrificar ningún dogma cristiano, la cuestión de pensar la totalidad del hombre creado, como el resto de los seres, evolutivamente, está abierta y los principios tomistas, en particular su impedimento tratado del alma humana, no es límite y sí faro.

## VII: SANTO TOMAS Y LA TEOLOGIA DIONISIACA.

*Introducción:* Terminaremos este remarcado hacia lo más reciente del pensamiento filosófico-teológico, con lo que nos parece ser, al menos en teología, lo último que ha emergido: la "Teología Dionisiaca". El nombre, lo mismo que el de la "Teología de la Muerte de Dios",

(24) K. Rahner: "La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo": "Escrit. de Teol" vol. V, Taurus 1964. p. 187. Cfr. también, del vol. VI, pp. 161-209 (Taurus, 1969).

está inspirado en Nietzsche, quien levantó al "hombre dionisiaco", alegre y radiante de vida, contra el hombre cristiano, según él, lóbrego, sin fatalidad en la mirada y de muriente oleaje de potencias humanas. Si bien un aspecto secundario de esta teología se puede considerar una respuesta a Nietzsche, el fondo y objetivo principal revive y agita un componente radical del Cristianismo, especialmente de la Iglesia Católica-aunque no igualmente presente en todas sus corrientes teológicas y épocas. Por eso con un nombre más propio, si bien no tan publicitario, se podría llamar "Teología Pneumatológica". Consideramos que tiene una importancia especial este tema para Latinoamérica y el Perú en particular. Y, dentro de nuestra exposición sobre "S. Tomás y el pensamiento contemporáneo" nos da la oportunidad de relacionarlo con una faceta del pensamiento actual enteramente positiva, con lo cual veremos que no sólo sirve para confrontar y corregir sino también para fundamentar e impulsar el progreso teológico estrictamente dicho.

Para lograr esta última finalidad estructuraremos en tres estadios regresivos el planteamiento del presente tema: 1) Una exposición lo más resumida posible de esta tendencia teológica "Dionisiaca" <sup>25</sup>; 2) Los Precursores más o menos inmediatos; 3) La doctrina de S. Tomás como sólido fundamento que enlaza con la tradición y puede seguir iluminando el camino hacia adelante. Desde luego no es que en la mirada hacia atrás nos paremos en S. Tomás como si fuera un comienzo absoluto; él enlaza con la Patrística y con toda la herencia cristiana. De esta manera se tiene un modelo de desarrollo teológico riguroso en que el presente, sin dejar de ser presente y cargado con todos los olores de la modernidad, se sabe injertado en el "corpus christianum" y puede desplegarse con seguridad.

No es sorprendente que en el primer estrato, el actual, hallemos predominantemente teólogos protestantes. Para ellos realmente se trata de un "redescubrimiento" o descubrimiento sin más, del sentido festivo y lúdico del Cristianismo. Se puede decir que comienza con el libro de Harvey Cox "The Feast of Fools" (La fiesta de locos) que viene a ser una retractación del fondo de su famosa "La ciudad secular", por mucho que su autor proteste. Dios no abdica ya en favor del hombre; la tierra no sustituye al cielo, ni el lenguaje político al religioso; no interpreta el libro del Exodo, el "Código de la Alianza", como un proceso de secularización. En este libro canta el espíritu festivo

(25) Puede verse una exposición amplia, de la cual tomaremos no pocos datos, en: "La teología Dionisiaca", por Víctor Codina. "Selec. T", 1974, vol. XI N° 21, p. 10ss.

de la Religión, y por cierto, como se conmemoraba en las festividades de la Edad Media, o sea, durante el paraíso de la sacralización del Cristianismo. Contra el pragmatismo esencial de su anterior libro, exalta la contemplación como valedera en sí. Naturalmente su superficial inventiva teológica lo lanza en su fantasía hippie del "Cristo arlequín", pero la intuición fundamental del libro es válida y fue de hecho fecunda.

Inspiró a otros autores americanos menos conocidos, y de lejos, también al gran teólogo alemán, Jürgen Moltmann, para escribir un librito de mucho mayor alcance teológico: "Sobre la libertad, la alegría y el juego". Enfrenta el problema con realismo y seriedad: ¿Hablar de alegría, risa, fiesta litúrgica, al hombre que sufre hambre, guerra, injusticias? ¡Sí! Ya que si bien hay una alegría, un goce alienante, que hace el juego al opresor; es posible alabar y celebrar festivamente a Dios en medio del sufrimiento y la esclavitud y hacerlo de manera liberadora. Porque la celebración de la resurrección cura el miedo fundamental; anticipando festivamente ese futuro, lo convierte en instrumento de liberación, pues el futuro esperado, punza al presente no cumplido, como decía en su célebre "Teología de la Esperanza". La celebración del Señor no puede ser condicionada, no hay obstáculos que justifiquen su aplazamiento. El creó no por utilidad, sino por complacencia y gloria; y nuestra alabanza debe ordenarse asimismo a la gracia y al gozo. No instrumentalizarla a nada, pero sin dejar de tomar profundamente en serio el sufrimiento y la injusticia. La resurrección pasa por la cruz y la muerte, protestando, pero a la vez sin drogarse con un fin de la historia aquí. Para el cristiano el fin de la historia no es un término, sino la liberación de todos los términos; no habla sólo de futuro sino de eternidad. Dios no nos libera solo "de" sino "para" ser libres (Gal. 5, 1).

La hondura teológica y religiosa de Moltmann no le hace soltar ningún extremo ni irse del uno al otro. Hace suya esta síntesis de Bonhoeffer: "No se tiene derecho a cantar gregoriano, si no se grita en favor de los judíos". La religión no se funda en la opresión y en la necesidad, sino en la libertad. Pero al que de esto dedujera que la Religión debe servir a un programa que le asignemos, él le dice categóricamente que sólo cuando Dios y la Iglesia no sirven para "nada", ni para la economía, ni para la industria, ni para realizar servicios pedagógicos o asistenciales, sólo entonces servirá y descubrirá su fin intrínseco: dar sentido a la libertad humana, en cualquier situación. Por eso pide desde ya a la Iglesia que no sólo ayude al mundo necesitado, sino que se muestre ella misma como un valor óptico demostrativo; que sea en su mismo seno lugar de redimidos, que realice en sí misma

esta libertad y muestre la alegría de la liberación de Jesús. No una alegría y espíritu lúdico barato, sino teológico.

Hay varios otros autores, como el Prior actual de Taizé, R. Schutz en su libro "Tu fiesta sea sin fin"; B. Besret, muy significativo por el lugar que le asigna a la Eucaristía como corona y cumbre de toda celebración, y por descubrir, en las huellas de Moltmann, un fermento de liberación en ese desvelamiento litúrgico de la plenitud posible conmemorada y actualizada en la fiesta. Pero los omitimos.

El segundo estrato de esta exposición, es el de los precursores inmediatos. Nos limitamos a mencionar muy brevemente, a los tres principales que tanto Cox como Moltmann reconocen como tales, y son, en efecto, los más representativos: R. Guardini, Hugo Rahner y Josef Pieper. Los tres teólogos católicos de nuestro siglo, pero bien enraizados en la tradición patristica y teológica. Romano Guardini es precursor sobre todo en ese inolvidable libro: "El espíritu de la Liturgia". El cap. V, lo titula justamente "La liturgia como juego" y reivindica su sentido a base de su "inutilidad". Estimula a ejecutar ante Dios con belleza, libertad y santa alegría, el juego de la liturgia; porque ¿qué será la eternidad, dice, sino la realización perfecta de ese juego? La compara con el juego, arte, estético, sin menoscabo de su profunda seriedad y de su verdad interior. Todo el libro es una verdadera joya de teología humano-divina.

H. Rahner tiene asimismo un pequeño libro muy poco conocido "Der spielende Mensch" (El hombre lúdico), gozoso, lleno de humor y de esfuerzo, porque ha nacido de Dios por la gracia.

Finalmente, J. Pieper, con su valiosísimo "Musse und Kult", en que exalta la fiesta y afirma que desemboca y debe desembocar en el culto, pues donde no hay dioses no hay fiesta y la cumbre de la fiesta es la Eucaristía. La alabanza del Señor es la más radical afirmación del mundo; un sí a la vida, y en último término a Dios.

Esto está dicho y es válido para todos los cristianos, por muy cultos o religiosos o sacerdotes que sean. Pero no quita que hagamos una aplicación a nuestro ambiente popular, centrado en las "Fiestas" y tan despiadadamente malentendido y hostilizado por tantos sacerdotes y religiosos. El descubrir el mensaje y el sentido oculto de esas fiestas, debajo de excesos que son como la protesta contra la tristeza largamente destilada por la dureza de la vida diaria, es de decisiva importancia para la religiosidad popular entre nosotros.

Ahora bien ¿qué aporta S. Tomás a este espíritu festivo, gozoso, en el culto del Señor? ¿Está ausente de él esta visión optimista y gozosa del ser de cristiano? La lobreguez y desprecio del cuerpo, del mundo, de la vida "dionisiaca", ¿se puede fundar en él? Sobre este as-

pecto tan ignorado y postergado antes, pero que ahora debe recuperar su sitio, veremos la doctrina de S. Tomás sumariamente, respecto de lo bueno y lo arduo; respecto del gozo y finalmente las relaciones del ocio con la contemplación.

Nos resultará tanto más novedoso a nosotros cuanto nuestra herencia de piedad ha enfatizado excesivamente la visión trágica del Cristianismo, que se refleja en esas Virgenes dolorosas y en esos Cristos torturados de nuestras iglesias, especialmente de la Sierra, que educaron en una fe unilateralmente ascética, dando excesivo realce al lado negativo de la renuncia y el vencimiento. Esto se debió al influjo de los autores ascéticos, no tanto de los teólogos, no, al menos, de su príncipe.

Santo Tomás, no ya al tratar de la caridad y virtudes teologales, en lo cual no cabe vacilación alguna y es superfluo aducirlo, sino al describir la naturaleza de las virtudes "cardinales" lo hace en estos términos, que tanto impresionaban a Pieper: "Lo esencial de la virtud consiste más en el bien que en lo difícil. Por tanto la grandeza de una virtud debe medirse más por la razón del bien que por la razón de la dificultad" (2-2, q. 123, a. 12 ad 2). Y consecuente con este principio, jerarquiza en este orden las virtudes cardinales: Justicia, prudencia, fortaleza y templanza (*Ibidem.*, c.)

Para S. Tomás, el espíritu "festivo", el "gozo", son tan esenciales al Cristianismo como la caridad, pues el gozo es justamente efecto de la caridad; en este sentido interpreta a Rom. 5, 5; 14, 17. La alegría del hombre redimido de que hablaban los teólogos arriba mencionados, está a la letra en la Suma: "el gozo es causado por el amor; sea por la presencia del bien amado, sea también porque el propio bien está y es conservado en el mismo bien amado... (esto sucede con Dios)... "Porque la caridad es el amor de Dios... y por el hecho de que el hombre le ame, Dios está en el hombre por el más noble efecto suyo (de la caridad), de acuerdo con I. Jo. 4, 16, quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él. Por eso el gozo espiritual que se tiene de Dios es causado por la caridad" (2-2, q. 28, a. 1. c.). Es natural entonces que celebrar en caridad el culto del Señor, es celebrarlo en gozo, festivamente. Qué grato resulta el comprobar en este máximo exponente de la teología cristiana su sano y perfecto equilibrio humano divino: "Para la perfecta contemplación, enseña, se requiere la integridad corporal... y también el sosiego de las perturbaciones pasionales... y de las perturbaciones externas" (G. G. III, 37). Ningún detractor del cuerpo, bajo ningún pretexto de purismo religioso, encontraría respaldo teológico en él para reprobar las "fiestas" o considerarlas "paganas"; aunque hará lo posible para prevenir los excesos viciosos que necesaria-

mente acechan a la exaltación de la persona corpórea; no porque sean "indígenas"; en todas las culturas se ha dado ese peligro y se ha caído en los mayores extravíos, explicables, pero nunca justificables, por la cercanía de la vida religiosa y la vida instintiva, puesto que ambos impulsos abarcan la totalidad de la persona y no pueden dejar de influirse mutuamente.

Es muy significativo que esta revalorización de la "fiesta" provenga de teólogos nórdicos, siempre proclives a menospreciar la "ociosidad" meridional y latina. Pero sería igualmente necesario que lean a S. Tomás con atención para comprender qué entendía él por "ocio". No es sinónimo de pereza o "acidia". Resultaría grandemente benéfico enterarse de algo tan inesperado como que S. Tomás considera a la acidia contraria al precepto de la santificación del sábado... (2-2, q. 35, a. 3 ad). El, mucho antes que los autores "dionisiacos" citaba con complacencia a Prov. 8, 30-31: "yo estaba allí... jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de su tierra". Asimismo evoca el aforismo de Aristóteles: "estamos no-ociosos, para tener ocio". Lejos de confundir el ocio con la pereza, considera pereza a la incapacidad para el ocio, a la incapacidad de encontrarse el hombre a sí mismo en la paz sabática del sétimo día. Resulta entonces absolutamente comprensible que S. Tomás oponga la acidia al Tercer Mandamiento es decir al ocio en presencia de Dios; al ocio liberador, que impide identificar al hombre con su función, sea el trabajo económicamente útil, o la moderna programación del descanso, lo que Rahner llama la "industria del pasatiempo", que es una nueva forma de ocupación que conspira igualmente contra la posibilidad de llegar a sí mismo, de sentirse señor de sí y de la naturaleza.

Este sería el gran aporte de esta corriente teológica "dionisiaca", que tan fundamentalmente entronca con S. Tomás; devolver al hombre moderno la actitud de silencio, de contemplación, de afirmación del ser del hombre. Esto no se logra sino, como hermosamente dice Pieper, por la "fiesta", pero la fiesta que desemboca en el culto y que llega a su cumbre en la Eucaristía. Allí uno dice sí a la vida y sí a Dios. Le da sentido a la fe en sí, no sólo al compromiso que produce. Esta teología puede orientar tanto a la pastoral popular como a la de jóvenes, hippies, entusiastas de nuevos cultos, de comunidades de base, etc. Y en S. Tomás esta vez podemos buscar más que faro, un verdadero y fuerte tronco teológico donde pueden crecer ramas y frutos.