LA HERENCIA DE SANTO TOMAS. EL PENSAMIENTO TOMISTA ANTE LOS RETOS FILOSOFICOS Y TEOLOGICOS DE NUESTRA EPOCA*

MONS. MANUEL UREÑA PASTOR

A todos mis sacerdotes de las Iglesias de Ibiza y Menorca, que entregan su vida a diario por reconducir a nuestros hermanos, los hombres, al principio de realidad e inculturar en sus almas el Evangelio de Cristo

Ilmos. Srs. Decanos de las Facultades de Teología y de Filosofía
Muy Ilustres Profesores y diligentes alumnos
Señoras y Señores

No siempre es criterio de verdad lo último y más inmediato a nosotros.

En el ambito del saber humano de orden metafísico, hay experiencias del espíritu producidas hace milenios que se muestran superiores a la conciencia de la realidad de generaciones más cercanas y cuya luz no extinguida sigue iluminando la solución de los grandes problemas de siempre. Por eso, si es falso el principio de que todo pasado fue mejor, no lo es menos el axioma contrario, según el cual todo tiempo pretérito fue

*. Conferencia pronunciada en el Salón de Actos del Edificio de Humanidades de la Universidad de Navarra, el día 25 de enero de 1991, con motivo de la celebración académica de la fiesta de Santo Tomás de Aquino.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

peor. Como indicó sabiamente el viejo maestro Platón, el alumbramiento del ser en el alma de los hombres no depende del tiempo histórico en que aquel se produce, sino del estado del alma ante el *«eîdos»* de las cosas.

Sin embargo, el espíritu progresista inaugurado en Europa con el advenimiento de la modernidad y avalado por los triunfos innegables de las ciencias matemáticas y positivas ha ido creando la falsa conciencia de que las más altas expresiones del pensamiento antiguo y medieval quedan definitivamente liquidadas y de que nada podemos aprender ya de nuestros mayores preilustrados. No otra ha sido la causa del menosprecio de Platón y de Agustín, de Aristóteles y de Tomás en no pocos ambientes académicos.

Y este necio olvido del pasado premoderno, esta terca negación de la memoria histórica, ha precipitado en llegar a suprimir de algunos manuales de Historia de la filosofía las lecciones consagradas al estudio de determinadas capas del pensamiento antiguo y de toda la filosofía medieval, incluida la tomista.

No obstante, pese al espíritu progresista de la modernidad, las grandes preguntas del hombre siguen sin solución. Y con harta frecuencia se escamotean bajo el pretexto de que constituyen problemas aparentes o cuestiones suscitadas en virtud de prejuicios superestructurales que mueren con la época que los engendró.

¿Qué es el ser? ¿En dónde echa raíces la pregunta por Dios? ¿Cuáles son los límites y el alcance de la inteligencia? ¿Qué es el hombre? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué es el mundo? ¿Qué significación tiene para la persona una posible revelación divina de orden histórico?

Espíritus muy lúcidos, como Husserl y Heidegger, Kant y Kierkegaard, Horkheimer, Bloch y Adorno han golpeado la conciencia moderna con estos interrogantes, que la razón no puede obviar por estar íntimamente conexos con su naturaleza y a los que la modernidad progresista no ha logrado responder desde sus prometéicos postulados.

¿Cuál debe ser nuestra actitud ante estos problemas eternos e irresueltos?

Negarlos, pretextando que no son reales, es la posición de la avestruz y del erizo, cuya suerte consiste en terminar aplastados por el carro pesado del que no quisieron apercibirse. Y buscar la solución en los principios que nos otorga la filosofía moderna es pedir a ésta algo que no puede dar.

Así las cosas, ¿no habrá llegado el momento de someter a discusión grave los supuestos de la modernidad y de proclamar sin verguenza la primacía del ser sobre la razón? ¿No podría ocurrir que experiencias de la realidad presuntamente superadas se ofrecieran más justas con el ser de las cosas que el espíritu moderno, por muy progresista y avanzado que éste se tenga? Y, en el caso de que así fuera, ¿no es posible que el pensamiento de Santo Tomás encierre una luz capaz de iluminar esos grandes problemas del hombre tantas veces preteridos o falsamente resueltos por la modernidad?

La respuesta a estos interrogantes constituye el cometido de la presente conferencia, que por gentil iniciativa de los decanos de las Facultades de Teología y de Filosofía de la Universidad de Navarra me brindó hace tiempo el Vicedecano de la Facultad de Teología, Dr. Claudio Basevi, y que dicto hoy aquí, Señoras y Señores, en este Salón de Actos del Edificio de Humanidades, con motivo de la fiesta «Sancti Doctoris Angelici».

El hilo conductor de la ponencia lo enhebran en concreto tres cuetiones capitales: I.— ¿En qué consisten la esencia y el dinamismo interno de la modernidad?; II.— ¿Qué desafíos filosóficos y teológicos tenemos hoy planteados por no haber tenido la audacia de cuestionar en profundidad los cimientos del pensamiento moderno?; III.— ¿Qué luz aporta Tomás de Aquino desde el ya lejano siglo XIII a la solución de estos problemas?

I. La esencia y el dinamismo interno de la modernidad

Es constitutivo del «logos» humano la apertura al ser. La razón tan sólo no se extravía cuando permanece religada al ser.

Pero esta apertura intrínseca del intelecto al ser, que había sido confesada sin especial dificultad por la gran tradición filosófica desde Parménides y Sócrates hasta Platón, Aristóteles y Tomás, entra en crisis en el tardo Medievo. Merced a múltiples factores, cuyo examen no corresponde hacer aquí, el «logos» posterior a Santo Tomás, o bien pasa a concebir el ser como simple idea o como pura neutralidad, o bien se torna totalmente al singular y niega el carácter objetivo de los conceptos universales. Nos encontramos en los albores mismos de la era moderna, que se inaugura con lo que ha llamado Gustav Siewerth «el olvido del ser». La preterición del «eînai» por el «noûs» es, así, la primera característica de la modernidad.

Pero, desvinculada de su correlato ontológico, la razón humana pierde todo punto arquimédico y, como dice Zubiri a propósito de la Sofística, queda suelta, nadando en el vacío[1]. De este modo, el «logos suelto», privado de asidero firme, constituye la segunda característica de la filosofía moderna. El «logos» se ha desvinculado del ser y sobrevuela ahora el espacio celeste, tratando de evitar la caída en la nada.

Ahora bien, incapaz de mantenerse suspendida en el vacío, la razón moderna busca desesperadamente un punto de apoyo y, descartado el ser como «locus quiescendi», se repliega sobre sí misma y cede a la tentación de asentarse en la falsa paz de su inmanencia. Asistimos, así a la sustantivación del «logos», tercera característica de la modernidad, cuyo principal artífice fue sin duda Descartes. «Fuerza me obliga a dudar de casi todo, pienso, pues no podría dudar si no pensara. Y, si pienso, existo, es decir, existe una cosa que piensa, existe el pensamiento». Tal es lo que viene a decir el clásico racionalista francés en su «Segunda Meditación metafísica»[2].

Esto supuesto, si la «razón suelta» de los sofistas hizo que la «sophía» griega degenerase por un tiempo en retórica y en cultura sin contenido, el «logos» suelto de la modernidad evita diluirse en lógica banal, equívoca y arbitraria. Pero no vuelve al ser. Opta, más bien, por centrarse en sí mismo y tornarse objeto de su propia contemplación. Y objeto único, pues sólo el pensamiento y sus contenidos apriori se le muestran evidentes. De este modo, la razón moderna no se apercibe ya en sus comienzos de que todo pensamiento es pensamiento de algo, de algo distinto del pensamiento. Y este grave error, denunciado tres siglos después por la Fenomenología y el Existencialismo, pervive hoy todavía, si bien altamente metamorfoseado.

El paso siguiente no podía ser otro que la afirmación de la plena autonomía del espíritu. Asentado en sí mismo, el «logos» moderno proyecta dentro de sí a Dios y el mundo. Y, satisfecho de su «autogloria»,

---

1. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios,* Madrid 1987, p. 199. Cf. también M. UREÑA PASTOR, *Meditación sobre la verdad*, en «*Santidad y cultura. Homenaje a D. Antonio Rodilla Zanón*», Valencia 1986, p. 244.

2. «Je n'admets maintenat rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante; mais quelle chose? je l'ai dit: une chose qui pense» (R. DESCARTES, *Les Méditations* (texte français): Oeuvres philosophiques, Tome II (1938-1642), Paris, 1967, pp. 418-419.

se erige en centro del universo, persiguiendo encontrar por sí y en sí aquella determinación plena que en tiempos pasados sólo creyó ser posible obtener en su apertura mendiga a la trascendencia. A Hegel cupo la desventura de llevar a cabo esta gesta luciferina del espíritu, que constituye la cuarta característica de la modernidad.

Finalmente, el espíritu moderno, ocupando ya el sitio que sólo a Dios corresponde, se percibió dotado de poder creador. Hacer todo nuevo, recrear al hombre, cambiar los cimientos inconmovibles de la sociedad hasta el punto de volver ésta irreconocible, impugnar toda forma de derecho natural y de ética objetiva, realizar en la tierra el «Reino del hombre sin Dios», sustituir en suma, el principio de realidad por el decisionismo y el constructivismo. Tal es la «forma mentis» que está en la base de utopías mesiánicas o «metarrelatos» de la modernidad, como la emancipación progresiva de la razón y de la libertad, la emancipación progresiva o catastrófica del trabajo de la tecnociencia capitalista, la dialéctica de Hegel, con su variante marxista, y la hermenéutica del sentido[3].

Así se cierra la primera parábola descrita por el pensamiento moderno, que desligó la inteligencia del ser. Y, al quedar aquélla suspendida en el espacio, se sustantivó descansando en sí misma, se creyó absoluta y concibió la esperanza de crear de nuevo la realidad.

Pero el idealismo y el inmanentismo, primera parábola de la racionalidad moderna, no podían tener la última palabra. Sus puestos eran demasiado falsos para poder sostenerse. Olvidando el ser y, con éste, el principio de realidad, la razón moderna, sustantivada, absoluta y creadora, no pudo más que producir los «ídolos mentados», unos dioses grandes en apariencia, pero en el fondo cosmovisiones mentirosas, como señala Lyotard, que pronto se mostraron como tales y se tornaron contra el hombre que los había erigido.

Sin Dios, sin mundo y sin sí mismo, y defraudado por los «ídolos», hechura de sus manos, el hombre occidental entra en crisis después de la Ilustración. Pero, lejos de volver al principio de realidad mediante el retorno al ser preterido, se empecina en permanecer encerrado en los límites de la subjetividad. Ciertamente, el hombre postilustrado no cree ya en la subjetividad trascendental y universal de la razón moderna, a excepción del marxismo y del positivismo científico, que siguen formalmente el espí-

3. Cfr. J.-F. LYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987, p. 29.

ritu iluminista. Pero continúa ensimismado en su yo, lo que se conecta con la modernidad. Sólo que ese yo pierde ahora el carácter prometéico y fáustico que había tenido en la Ilustración, para convertirse en un yo sisífico por obra del Existencialismo y de la Primera Escuela de Frankfurt, y en un yo dionisíaco, gozador del instante vivido y ayuno de nostalgia, por la acción corrosiva de lo que he llamado J. Ballesteros «postmodernidad decadente», esa postmodernidad que hoy representan el postestructuralismo francés, G. Vattimo y los nuevos filósofos españoles de que habla C. Díaz[4].

Por eso, la era de la «autogloria del espíritu», como gusta decir Von Balthasar[5], no ha venido seguida de dolor de contricción ni de atrición por la ontoamnesia de la razón moderna. Al espíritu luciferino ha seguido el repliegue del hombre sobre su yo astillado, justo la segunda parábola de la modernidad, elevada al rango de tesis por los autores postmodernos.

Triste es el espectáculo que ofrece hoy la filosofía postmoderna, sólo materialmente distinta del pensamiento ilustrado. El hombre que fluye de su antropología se asemeja a un adolescente que, tras haber luchado con sus padres y no haber podido reducirles, patalea en los sótanos de la casa y se inyecta heroína, buscando una muerte que finge no importarle[6].

Así las cosas, el arco de tiempo que media entre el Renacimiento y la postmodernidad ha conocido la «fuga hacia adelante» de un hombre que tuvo la osadía de sentirse Dios, y la muerte subsiguiente de ese mismo hombre, una vez constatada la necedad de su empresa. Como escribe D. Bonhoeffer en *Resistencia y sumisión,* la ausencia de Dios ha asfixiado al hombre y le ha sumido en la radical soledad que se percibe en los personajes psicológica y moralmente torturados de Dostoiewski[7]. Dicho la-

4. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia,* en Madrid 1989. Cf. sobre todo la tercera parte del libro, consagrada el estudio de «La postmodernidad como decadencia» (pp. 85-100). Esta postmodernidad ha sido agudamente contrapuesta por el autor a «La postmodernidad como resistencia» (pp. 101-158), que sería la verdadera y, por tanto, la heredable.

5. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Im Raum der Metaphysik.* Teil 2: *Neuzeit:* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1965, Band III, 1, pp. 848-939. Los filósofos defensores de la «Selbstherrlichkeit des Geistes» son, según Balthasar, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel y Marx.

6. Cf. Manuel UREÑA PASTOR, *La cultura en la España de hoy se caracteriza por la crisis de valores objetivos,* en M. J. FRANCES, «España 2000 ¿cristiana?», Madrid 1990, p. 112.

7. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio,* Barcelona 1971, p. 207.

cónicamente, la muerte de Dios, de la que todos somos culpables, ha traído consigo nuestra muerte. El ontocidio y el teocidio se han tornado suicidio. La euforia auroral de Mark Twain se ha convertido en la escéptica melancolía crepuscular de M. Foucault. Del canto del gallo se ha pasado al canto del cisne.

El drama de la razón en los últimos cuatro siglos bien podría ser interpretado desde aquella denuncia profética del cap. I de la Carta de Pablo a los Romanos. Un drama que se cumple, por otra parte, en la biografía de cada hombre y de cada tiempo histórico. «Al descubrir a Dios —escribe el Apóstol—, en vez de tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merecía, los hombres se ofuscaron en vanos razonamientos y su insensato corazón se entenebreció. Pretendiendo ser sabios, resultaron necios, pues cambiaron la gloria de Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles. Por eso, abandonándolos a sus deseos, los entregó Dios a la inmoralidad, con la que degradan ellos mismos sus propios cuerpos, por haber sustituido ellos al Dios verdadero por uno falso, venerado y dando culto a la criatura en vez de al Creador» (1, 21-26).

No otro es el saldo que arroja el «logos» de nuestro tiempo, tras haber permanecido, durante cuatro siglos, en la ontoamnesia más profunda, replegado sobre sí mismo y con voluntad explícita de seguir desoyendo aquellas veces apremiantes del Husserl fenomenólogo, que urge a salir del «je pense» cartesiano y a volver la mirada «in die selbsten Sachen», a las cosas mismas.

II. La asunción acrítica de la racionalidad moderna-postmoderna como causa de los desafíos filosóficos y teológicos de nuestro tiempo.

Graves problemas filosóficos y teológicos ha venido causando este reiterado olvido del ser por el «logos» moderno. Pues la razón, que sólo es justa con su naturaleza cuando se ofrece como patencia del ser, ha olvidado el principio de la realidad, se ha sustantivado y absolutizado, y se ha vuelto miope en su acercamiento al ser real de las cosas, convirtiéndose a sí misma en fundamento constitutivo de todo ser posible.

Así las cosas, el mundo, el hombre y Dios ha venido bailando al son de la melodía del «logos» y su ser ha quedado expuesto a las variaciones del concepto de razón registradas en el decurso de las parábolas de la modernidad. No es, pues, extraño que el hombre ilustrado, cuyo con-

cepto de razón es prometéico, se haya sentido Dios y haya mostrado enconada resistencia a admitir la posibilidad y el sentido de una revelación positiva. Y no sorprende tampoco que el individuo postmoderno, cuya racionalidad se ofrece astillada, se autoconciba como ser quebrado y vea negadas las mismas bases onto-antropológicas desde las que adquiere sentido un discurso sobre Dios y se torna significativa una revelación divina posible en la historia. Por eso, dice el Concilio Vaticano II que el hombre de nuestra época tan pronto se autovenera y se autoproyecta al más alto cielo, como desprecia su ser y lo precipita en la nada.

1. *Retos filosóficos actuales por causa del olvido del ser*

Víctima de la preterición del ser y de la consiguiente sustantivación y absolutización de la inteligencia, la filosofía moderna y post-moderna no ha frontado satisfactoriamente la pregunta por el fundamento; ha negado o tergiversado el misterio del hombre; ha elaborado una ética cuyos imperativos no emergen del ser de la persona; ha dejado sin solución o ha escamoteado el problema de la trascendencia y de la inmanencia de Dios; ha interpretado la naturaleza desde una cosmología abstracta y mecanicista, incapaz de descubrir el ser, las tendencias y las latencias de aquella. Y, finalmente, no ha podido encontrar un criterio seguro que dirima acerca del verdadero ser de la razón.

La pregunta por el fundamento, por el qué, el hacia-dónde y el de-dónde de la realidad, es por eso, el canon y medida del ser. Es lo que se advierte en la ontología general de Christian Wolff, para quien sólo a partir de un concepto de ser en sí evidente descubierto en y por la razón cabe acercarse al conocimiento de Dios, del alma y del mundo en la ontología especial. Radicalizando las posiciones de Wolff, Hegel concluirá que el Absoluto, ese «yo» que tanto preocupó a Schelling y que éste cifró en aquella identidad indiferenciada de «Geist» y de «Natur» en donde «todos los gatos son pardos», como Hegel le criticaría, no es más que el espíritu devenido autoconsciente. En ambos casos, el ser-fundamento se muestra como emergido del dinamismo interno de la razón o del espíritu. Finalmente, el propio Heidegger, temido iconoclasta de la ontología occidental, no logra sustraerse totalmente al influjo de Kant y acaba reduciendo el ser a la «temporalidad» y a la «historicidad» del hombre. Y cuando el «logos» moderno caiga del pedestal y se torne un dios postrado en la filosofía postmoderna, el ser-fundamento quedará reducido a una ilusión necia, pues su búsqueda intelectual está llamada al fracaso. No otra cosa intenta enseñarnos H. Albert con su ya famosa «Trilema de Munchhausen».

La misma suerte ha corrido la antropología moderna-postmoderna. El ser del hombre ha conocido recortes imperdonables en manos de la modernidad y ha presenciado su muerte en la filosofía postmoderna. ¿Fue acaso justa la reducción del hombre a «mens», a «res cogitans», como afirma Vattimo desde la razón quebrada? ¿Qué ha hecho la modernidad del misterio sagrado de la persona que le entregaron los Padres y la Alta Edad Media?.

Por idénticos caminos ha circulado la ética. Pues los imperativos morales de la filosofía práctica moderna, o bien se extrajeron de la presunta razón pura, ayuna de humanidad, o bien se han hecho derivar de la subjetividad plural y cambiante del individuo postmoderno. Ni en un caso ni en otro se invocó el ser de la persona como fuente inalienable de la moralidad. Clara conciencia tuvo de ello, hace años, el entonces filósofo K. Wojtyla, para quien la última palabra en la solución del problema ético no la tienen Scheler ni Kant, sino Tomás de Aquino[8]. Y de la lucidez mostrada entonces por Wojtyla en sus investigaciones éticas da hoy prueba inmejorable Juan Pablo II en sus textos magisteriales sobre el hombre como persona y sobre la moral de la persona[9].

Siguiendo los destinos de la ética, la filosofía moderna del derecho impugna toda forma de iusnaturalismo y trata de sustituir éste por un derecho racional apriori, como hicieron en su día Kant y Fichte. Pero esta teoría pura del derecho conducirá, a través de Hegel y del esencialismo jurídico de la Escuela fenomenológica, representada por A. Reinach, a una doctrina del derecho según la cual el «ius» se ha tornado un concepto tan químicamente puro, que la mente humana no acierta a determinarlo, y se vuelve necesario recurrir para su fundamentación a instancias metarracionales. De este modo, el derecho puro del idealismo trascendental, absoluto

8. Cf. sobre todo K. WOJTYLA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler,* en Roma 1980. Cf. también *Il problema del costituirse della cultura attraverso la praxis umana,* en L'Osservatore Romano (22-X-78). Sobre la filosofía del hombre como persona en K. Wojtyla véase A. LOBATO, *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla,* en Angelicum 59/2-3 (1979) 2-62.

9. Los textos son cuantiosísimos. Véase, por ejemplo, la encíclica programática del Pontificado, *Redemptor hominis,* de marzo de 1979. Cf. sobre el tema el trabajo de J. L. ILLANES, *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II,* en A. ARANDA (ed.), *Trinidad y salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II,* Pamplona 1990, pp. 251-273.

y fenomenológico condujo paradójicamente al positivismo jurídico de Hans Kelsen, hoy resucitado hasta cierto punto por nuestra empecinada voluntad postmoderna de negar toda fundamentación última y cuyas consecuencias en los ordenamientos políticos-jurídicos vigentes son de sobra conocidas [10].

El problema de la trascendencia y de la inmanencia de Dios ha sido también irresuelto y escamoteado por la razón moderna, orgullosa o caída. Dadas las bases epistemológicas de la teodicea ilustrada, la trascendencia del ser divino, o bien conoce la negación, como ocurre en Hegel y en el Kant de la primera «Crítica», o bien constituye un postulado de la razón práctica. Y la filosofía postmoderna asiste a un debilitamiento tal del «logos», que el concepto de Dios pierde incluso el carácter de «idea reguladora de la razón» y de «postulado», que todavía conservaba en Kant, y se volatiliza en la nada de un «noûs» teórica y prácticamente desnortado.

No mejor parada ha salido la naturaleza por culpa de este olvido del ser. La física moderna, fundada en la experiencia bajo la guía de la razón matemática, y, por ende, sólo atenta a la cuantificación, ha proyectado sobre la naturaleza sus propias leyes para mejor dominarla y servirse de ella [11]. De este modo, la física matemática de Newton, Kant, Holbach y Lamettrie olvida la dimensión profunda del ser natural, su condición de ser vivo con tendencias y latencias propias, llamado a servir al hombre y a ser ayudado por éste. Ello explica que el hombre moderno haya vivido una relación alienada con el mundo natural y se haya implantado en él como invasor. Los desastres ecológicos ya producidos y los que podrían suceder en el futuro, si se sigue tratando la naturaleza sólo con la razón instrumental, así lo atestiguan. Como contrapartida, la filosofía postmoderna se presenta con marcada sensibilidad ecológica. Pero la «razón rota» tiene también el peligro de no descubrir el ser del mundo natural, pues propende a dejar el mundo como está, a idolatrar la «naturaleza bacante»,

10. Cf. los análisis del problema, al hilo del discurso de Bloch, en mi libro: *Ernst Bloch ¿Un futuro sin Dios?*, Madrid 1986, pp. 357-374.

11. Como dice Kant a propósito de la física moderna, «die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein uberkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdacht, in der anderen, an die natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles versagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen verlegt» (KrV B XIII, XIV).

como Hegel decía, y a hacer que el hombre se disuelva en ella, lo que constituye otra suerte de relación alienada.

Por último, la preterición del ser por la razón ha hecho que ésta perdiera todo referente objetivo real y no haya podido encontrar un criterio dirimente acerca de su verdadero ser. Lo mismo ha ocurrido con el lenguaje, como prueba sin duda el caso Wittgenstein.

Por eso, la sustitución postmoderna de la razón universal ilustrada por un «noûs» polimórfico, que se despliega en discursos incompatibles e incomunicables y enemigo de toda suerte de razón canónica, se incuba ya en la primera modernidad y constituye su obligada consecuencia. Bien lo advierte M. Weber cuando señala, como una característica esencial de la modernidad, la división de la razón en tres esferas estancas y sin posibilidad de síntesis: la razón científica, la razón moral y la razón estética. Tales esferas se corresponden, por ejemplo, en Kant, con la razón pura teórica, con la razón pura práctica y con la razón iudicativa respectivamente, aun cuando se observa todavía en este filósofo la decidida voluntad de encontrar un concepto de razón global incluyente.

Se explica así que Th. Kuhn y P. Feyerabend propugnen hoy, como única teoría posible de la ciencia, un «anarquismo epistemológico». Este rechaza el criterio de verificación empírica del neopositivismo lógico y el principio de falsabilidad de Popper, y mantiene que no hay una forma de razón superior a otra, que no existe posibilidad alguna de discernir la verdad intrínseca de una teoría y que no se puede contradecir una teoría desde otra. Y su discurso es, por desgracia, coherente. Pues, preterido el ser, cae la base común que permite una evaluación neutral y objetiva acerca de cuál es la teoría preferible[12].

Huelga decir que la crisis moderna-postmoderna del concepto de razón no se ha superado todavía. Los intentos realizados por K. O. Apel, J. Habermas y D. Bell en este sentido son ciertamente plausibles. Pero se quedan muy cortos, pues, aun teniendo el coraje de reaccionar contra el «logos» postmoderno mediante la proposición de una teoría universalista de la razón, lo que significa nadar contra corriente, elaboran esta teoría, o bien en la línea de las epistemologías modernas del sujeto y no se atreven a someter a discusión el falso supuesto del que éstas parten: el olvido del ser y la sustantivación y absolutización de la conciencia, como ocurre

12. Cf. mi trabajo: *Los católicos en el ámbito de la cultura,* en Corintios XIII 54-55 (1990) 452-454.

en la «pragmática transcendental» de Apel y con la razón social de Habermas, o bien constituyen directamente una cultura religiosa en instancia donadora de sentido universal, pasando por alto la mediación del ser e interpretando la religión como una respuesta funcional a situaciones históricas concretas, desaparecidas las cuales dejaría aquélla de estar justificada, como afirma D. Bell[13].

Con la mayor perspicacia lo acaba de señalar el profesor de Filosofía Contemporánea de esta Universidad, Daniel Innerarity, cuando escribe a propósitos de Habermas: «La idea de racionalidad comunicativa no puede proveer aquello que la razón necesita para ponerse a salvo de su propia perversión: un modo de relación con el mundo que no gire en torno a la subjetividad. Una teoría de la comunicación puede suministrar métodos y procedimientos que relativicen el punto de vista de la subjetividad individual, pero no deja de ser una tautología de la razón»[14]. Por esto el Profesor de Navarra designa irónicamente la «kommunikative Vernunft» habermasiana con la expresión de «convencionalismo trascendental», lo que sin duda habrá dolido mucho a Habermas.

2. *Retos teológicos actuales por causa del olvido del ser*

Pero si graves son los retos filofóficos planteados por la racionalidad moderna desligada del ser, no son menos leves los desafíos teológicos que hemos venido conociendo por culpa de un uso acrítico de aquella razón por parte de los teólogos.

Es de sobra conocido que la teología no es ajena a la razón humana, particularmente a la razón filosófica, antes bien presupone ésta y utiliza sus conceptos. En caso contrario, el saber teológico degenera en una ciencia positivista cuyo discurso no se atiene al ser de la revelacion, otorgada *propter nos et propter nostram salutem.*

Pero no toda concepción de la *ratio* es asumible por la teología. El saber teológico sólo se desarrolla como tal cuando asume una racionalidad que es justa con el ser, las exigencias y el dinamismo interno de la razón humana.

---

13. M. UREÑA PASTOR, o.c., pp. 488-498. Cf. también la fina crítica a D. Bell de J. J. GARRIDO ZARAGOZA, *El comportamiento cristiano en un mundo cultural en crisis,* en Communio 12/2 (1990) pp. 100.
14. D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad,* Madrid 1990, pp. 110-111.

Por eso, los grandes teólogos clásicos, lejos de asumir acríticamente el concepto de razón vigente en su tiempo, entraron en discusión abierta con él y, a la vez que lo preparaban como a una virgen acicalada por sus doncellas para salir al encuentro del esposo, contribuyeron con su crítica interna a corregir y depurar aquel «logos», que salía mejorado y más conforme con su esencia, tras la criba recibida [15].

Ahora bien, ¿qué condiciones trascendentales mínimas debe reunir la razón filosófica si quiere ser fiel a su esencia y, por ende, ser asumible por la *«ratio theologica»*?

La razón humana en todas sus formas sólo es plenamente tal cuando se percibe como autónoma y heterónoma a la vez.

En cuanto autónoma, la razón se ofrece como dotada de carácter cosmovisivo y metafísico, esto es, como formulándose inexorablemente la pregunta por la totalidad en su radicalidad, como abierta al ser y como abierta también, en virtud de su misma constitución, a una revelación positiva de Dios en el caso de que ésta se produzca [16].

Y, en cuanto heterónoma, la razón humana se muestra como no pudiendo conocer apriori la existencia y la esencia de esta revelación, como no pudiendo exigirla y como susceptible de ser cuestionada por interrogantes profundos que jamás se había formulado ni habría podido formularse de no haberse producido la revelación [17].

Este concepto de «logos» se corresponde plenamente con el ser de la razón humana y viene exigido necesariamente por la razón teológica.

---

15. Cf. mis trabajos: *Respuesta de la teología fundamental al desafío de la increencia: I. Crítica:* en Anales Valentinos XIII/26 (1987) 225-238; *Los católicos en el ámbito de la cultura:* en Corintios XIII 54-55 (1990) 419-443; *El Magisterio de la Iglesia, conciencia crítica de las realidades terrenas:* en Revista Española de Teología 47 (1987) 107-131; *La cultura en la España de hoy se caracteriza por la crisis de valores objetivos:* en María José FRANCÉS, *España 2000 ¿cristiana?*, Madrid 1990, pp. 87-110. Sobre la asunción crítica de la razón filosófica por H. Urs von Balthasar, cf. mi estudio: *Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana:* en Communio 19/4 (1988) 317-339.

16. Cf. mi trabajo a propósito del proyecto filosófico-teológico de K. Ranner, *La significación de la teología trascendental antropológica de Karl Rahner en la teología contemporánea:*, en Actas del IV Simposio de Teología histórica, Valencia 1986, pp. 317-333.

17. Cf. Las valiosas puntualizaciones a la teología trascendental antropológica de K. Rahner realizadas por W. Kasper, *Jesus, el Cristo,* Salamanca 1976, pp. 57-63. Para las diferencias entre Rahner y Kasper, cf. J. VIDAL TALENS, *El mediador y la mediación. La cristología de W. Kasper en su génesis y estructura,* Valencia 1988.

No en otra cosa consiste lo que llama Tomás de Aquino «praembula ad articulos» [fidei][18]. Y en esta dirección hay que interpretar también los «signa temporum» de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (nº 4).

Por desgracia, la razón moderna, ayuna de ser, sustantivada, absolutizada, creadora y, finalmente, rota, está muy lejos de reunir dichas condiciones trascendentales. Pues, desasida del ser, tan pronto se yergue orgullosa, con craso olvido de su heteronomía, como se precipita en la nada y pasa por alto su legítima autonomía. De ahí que su asunción acrítica por parte de algunos teólogos sea la causa de no pocos desafíos teológicos que todavía hoy no hemos superado. El mayor de estos retos es sin duda la propensión a negar la trascendencia ontológica o epistemológica de la revelación y, a veces, de Dios mismo que se viene observando en muchas construcciones teológicas, bien como consecuencia de un concepto absoluto de razón, bien en virtud de un «logos» quebrado, como ocurre en más de un caso con los aún leves intentos de teología postmoderna.

Cuando afirma De Lubac a propósito de Bloch, se advierte hoy el renacimiento de una nueva suerte de gnosis que disuelve la fe revelada en una experiencia inmanente de la realidad de orden superior[19]. Con ello, la cruz de Cristo deja de ser escándalo para judíos y locura para gentiles; pierde vigencia la confesión paulina de Soloviev por labios del Staretz Juan, según la cual Jesucristo, esencia del Cristianismo, es aquel en quien habita corporalmente la plenitud de la divinidad; y, como denuncian Robert Hugh Benson y Von Balthasar, el «logos sárx ègéneto» del cuarto Evangelio en sustituido por la filantropía.

Este grave error pesa sobre las espaldas del saber teológico desde los tiempos de Kant y se ha extendido a todos los tratados de la Dogmática y de la Moral en no pocas corrientes teológicas.

Aunque se han venido dando reacciones muy plausibles, sobre la teología moderna gravita demasiado el último Kant, según el cual la religión, hasta en sus formas más perfectas, se limita a corroborar aposteriori

18. «Ad primum ergo dicendum est quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Eo, ut dicitur Rom. 1, 19, non sunt articula fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile» (STh I, qu 2, a. 2, ad 1).

19. Cf. Card. HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, en «Recursos y reflexiones», Madrid 1985, pp. 85-90.

el imperativo categórico apriori de la razón pura práctica, y el Hegel de la «Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften», para quien la religión, incluida la que se ofrece como revelada, constituye el estadio penúltimo del proceso dialéctico del Espíritu Absoluto, cuya síntesis última e irrebasable viene dada por la conciencia filosófica.

A esta inmanentización y gnosticización del Evangelio no son ajenas, aunque de forma distinta y no igualmente grave en cada caso, el racionalismo teológico de G. Hermes, la teología liberal protestante y el modernismo, la doctrina de la desmitologización de R. Bultman, la teología secular y de la muerte de Dios, algunas de las así llamadas «cristologías desde abajo», la doctrina de «la revelación como historia» propugnada por W. Pannenberg, ciertas corrientes de la teología de la liberación y las versiones extremas del movimiento «Cristianos por el socialismo», lo que se ha venido en llamar «teología mayéutica», la emergencia de una suerte de nuevos galicanismos, algunos esbozos de teología postmoderna y la tendencia a situar el Magisterio de la Iglesia en el mismo plano que la teología.

Examinémoslo brevemente.

Asumiendo sin crítica interna la razón ilustrada, G. Hermes mantiene que la fe de Cristo debe imponerse al espíritu en virtud de una necesidad racional apodíctica, de una «absolute Notwendigkeit». El autor de la *Einleitung in die christ-katholische Theologie*[20] se mueve en el universo kantiano, según el cual la razón pura teórica es ciega para las verdades morales y religiosas. Por tanto, debe salir en ayuda de aquélla la razón práctica. Esta crea en nosotros la obligación de admitir como verdad todo aquello que se impone como necesario a partir de las exigencias inmanentes del deber moral. De estas exigencias deduce Hermes los atributos morales de Dios, la verdad histórica y el discernimiento de los milagros. Dicho en síntesis, Hermes persigue la deducción de la Dogmática a partir de la razón práctica, tan inmanente como la teórica. Con lo cual, la fe revelada corrobora aposteriori lo que la razón humana explica apriori.

En la visión de Hermes, el contenido de la fe de Cristo sigue siendo transcendente, pero sólo desde el punto de vista ontológico, no desde el punto de vista epistemológico. Kant y el Cristianismo dejaban así de estar separados por un foso insalvable, pero a costa de la pérdida de las exigen-

20. Cf. G. HERMES, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, 1. Teil: Philosophische Einleitung, Münster 1819 y 1831. 2. Teil: Positive Einleitung (Münster 1829).

cias del segundo. Nos encontramos pues, ante un caso evidente de asunción acrítica de la razón kantiana.

Por caminos materialmente distintos, pero formalmente paralelos, discurre el protestantismo liberal, cuyo trasunto en la teología católica de principios de siglo fue el modernismo. En pugna abierta con el racionalismo de Hermes, Schleiermacher afirma que el punto de partida del discurso teológico no es la razón, sino el sentimiento, esa nueva facultad humana preterida como irrelevante por la «Aufklärung» y que entra ahora en la escena filosófica y teológica con todos los derechos, incluso como superior a la razón. Con ello, la pregunta por la verdad del Cristianismo se torna pregunta por la experiencia de la religión en el alma de los hombres, pues en el mismo horizonte de la religión sitúa Schleiermacher la revelación cristiana[21].

Así las cosas, en la visión de Schleiermacher desaparece el salto cualitativo entre fe revelada y verdades naturalmente cognoscibles por el hombre; el acto de fe queda reducido al sentimiento religioso autoconsciente; y la teología no tiene otra misión que explicitar conceptualmente la intuición religiosa y el sentimiento que de ésta deriva. Dicho en síntesis, si G. Hermes piensa la fe como un contenido trascendente, pero totalmente escrutable a partir de la razón humana, la teología liberal interpreta la revelación como una forma de religión experienciable y vivenciable por medio del sentimiento. En ambos casos, el «logos» del hombre, razón práctica o sentimiento, cobra tal autonomía, que convierte el Evangelio en simple corroboración aposteriori de lo ya conocido humanamente apriori.

Con diferencias notables, la posición inmanentista de Hermes y de Schleiermacher entra de nuevo en la escena teológica con el segundo Bultmann. Si en *Creer y comprender* Bultmann se había alineado junto al K. Barth de *Römerbrief,* defendiendo abiertamente el positivismo de la revelación que caracteriza los comienzos de la teología dialéctica[22], el Bultmann de la «Entmythologiesierungslehre» vuelve formalmente, de la mano de Heidegger y de Jaspers, a la tesis de la teología liberal. La revelación cristiana es ofrecida en abierta oposición al mito, definido por Bultmann como todo relato en el que la trascendencia acontece en la inmanencia.

21. Cf., F. E. D. SCHLEIERMACHER, *über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Mit einem Nachwort von Karl Heinz Ratschow, Stuttgart 1969 y 1980.

22. Cf., por ejemplo, el trabajo de R. Bultmann de 1924, *La teología liberal y el reciente movimiento teológico,* en *Creer y comprender,* 2 vols. Madrid 1974, vol. 1, pp. 7-26.

Por tanto, el centro de la fe no es Jesucristo, sino el «kerygma». Y éste aporta tan sólo una nueva hermenéutica de la existencia.

Y la presunta mayoría de edad de la razón autonómica ilustrada aparece de nuevo en la teología secular y de la muerte de Dios. Convirtiendo la «Entmythologiesierungslehre» de Bultmann en una «Enttheokratiesierungslehre», la teología anglosajona de los años 60 niega toda religión, desliga la fe cristiana del horizonte religioso, que considera como ya trasnochado, y, yendo más allá de Bultmann, desteocratiza el *kerygma* bíblico y reduce su contenido a pura ética de la projimidad[23].

En diálogo acrítico con esta *forma* mentis secular surgen las cristologías de H. Küng, de P. Schoonenberg y del segundo Schillebeeck[24], así llamadas «Cristologías desde abajo» y difícilmente conciliables con el dogma de Calcedonia de las dos naturalezas de Jesucristo. Pues una cristología construida sólo a partir de Jesús de Nazaret no puede evitar por su propia dinámica interna la reducción antropológica[25].

Aunque con diferencias notables, la doctrina de la revelación como historia mantenida por W. Pannenberg acusa también de forma extremada la influencia del iluminismo. El teólogo filocatólico de Munich se muestra tan preocupado por extender la experiencia de la fe a la razón autónoma del hombre moderno, que propende a hacer fluir la «historia salutis» de la inmanencia de la historia universal. Con ello, inmanentiza la revelación en la historia religiosa y profana, convierte su comprensión en una forma de conocimiento natural[26] y se queda sin criterios últimos para distinguir entre historia general y particular de la salvación. Bien lo han advertido sus colegas de Tubinga W. Kasper y E. Jüngel, quienes le combaten

23. En este clima se mueven las obras de Van Buren y de John A. T. Robinson, por ejemplo.

24. Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano,* Madrid 1977; P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres,* Barcelona 1972; E. SCHILLEBEECK, *Gesù. La storia di un vivente,* Brescia 1977.

25. Otra cosa ocurre con la cristología trascendental antropológica de Karl Rahner, que no exactamente una «cristología desde abajo» en sentido estricto. Rahener no elabora una cristología «von unten». Ahora bien, ésta, como todo tratado dogmático, debe tener en cuenta necesariamente la dimensión trascendental antropológica de la revelación. Cf. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie im Rahmen der Theologie,* en «Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik», Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, B. 2, pp. 406-420.

26. Cf. W. PANNENBERG, *Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación,* en W. PANNENBERG-U. WILCKENS-T. RENDTORFF-R. RENDTORFF, *La revelación como historia,* Salamanca 1977, pp. 117ss.

desde una metodología que parte del centro hacia la periferia y no desde los extremos en dirección al núcleo, como quiere Pannenberg[27].

Y, de la mano de Marx, el lógos ilustrado, potente y hegemónico, aparece de nuevo en las corrientes extremas de la teología de la liberación, como, por ejemplo en las construcciones de Hugo Assmann. Identificando la historia vertical de la salvación con la historia horizontal de los hombres, Assmann eleva una instancia intrahistórica presuntamente objetiva, el materialismo histórico, al rango de criterio de verificación de los contenidos de la fe[28]. Se comprende así la tesis nuclear del movimiento «Cristianos por el socialismo»: El encuentro con Jesucristo pasa necesariamente por la praxis y la teoría del socialismo científico. No es, pues, la cultura la que debe ser transformada y regenerada a la luz del evangelio, sino justo a la inversa[29]. Buena ganancia han obtenido de este filón los nuevos galicanismos, que intentan, amparados por esta teología, erigirse en jueces de la conciencia católica y enseñar a la Iglesia el sitio que le corresponde ocupar en la sociedad y del que no debe salirse. Al parecer, esta suerte de nuevo césaropapismo considera espúreo el «logos» paulino de la segunda carta a Timoteo: «Verbum Dei non est alligatum» (2,9).

---

27. Cf., sobre todo, E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, en Tübingen 1978. Véase particularmente el apartado 2° de la *Einleitung*, que lleva por título *Ist Gott notwendig?* (pp. 16-43), en donde Jüngel entra en discusión con el método teológico de Pannenberg. Respecto de Kasper, aunque Jüngel confiesa compartir con él preocupaciones metodológicas y coincidencias de contenido (cf. el *Vorrede zur dritten Auflage* de la obra citada (p. X), no podemos dejarnos engañar por las apariencias. Como muestra en su Cristología, Kasper, teólogo plenamente católico, no se identifica ciertamente con Pannenberg, quien otorga a la inmanencia más de lo que la teología católica puede concederle. Pero tampoco se identifica con Jüngel, cuya tesis y método constituyen una vuelta a la ortodoxia protestante más rabiosa. Por la misma razón por la que Pannenberg y Rahner, aun acercándose mucho, no dicen lo mismo se distancian también Jüngel y Kasper. Y la clave de la diferencia se encuentra en los supuestos dogmáticos de las distintas Iglesias a las que pertenecen. Schleiermacher habla por labios de Pannenberg. Lutero hace oír su voz a través de Jüngel. El Tomás de Aquino de J. Maréchal se escucha en Rahner. Y el Tomás de Aquino de Von Balthasar resuena en Kasper. Porque Schleiermacher-Pannenberg y Lutero-Jüngel son variaciones posibles de la misma melodía: la melodía protestante. Y Maréchal-Rahner y Balthasar-Kasper son también voces distintas de una idéntica y misma sinfonía polifónica: la sinfonía católica.

28. Cf. la obra principal de H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1976.

29. Cf., por ejemplo, R. MATE, *Trasfondo teórico del fenómeno «Cristianos por el socialismo»*, en Iglesia Viva 52-53 (julio-octubre 1974) 305-324.

Y restos no superados de la razón hegemónica ilustrada se observan también en lo que se ha venido en llamar «teología mayéutica». ¿Es posible un teologizar mayéutico? ¿No es acaso la mayéutica esa ciencia que trata, como hizo Sócrates, de tornar explícito merced al diálogo lo que ya está implícito en la conciencia o en la historia? «Mutatis mutandis», ¿puede reducirse la palabra de Dios a simpla mayéutica histórica, es decir, a palabra que ayuda a dar a luz la realidad más íntima que ya somos? Porque, si realmente es así, ¿qué novedad ontológica y cualitativa habría aportado la revelación al ser y a la historia del hombre? Más todavía, si la palabra de Dios es simplemente ayuda hermenéutica del ser ya cumplido, ¿no cabría la posibilidad de que el hombre obtuviera a partir de sí mismo el conocimiento de aquel ser sin necesidad de recurrir al auxilio de la palabra positiva del Evangelio?

La teología mayéutica confiesa a duras penas la trascendencia epistemológica de la revelación y se resiste a aceptar su trascendencia ontológica.

Finalmente, la teología postmoderna, anclada en el discurso quebrado, se muestra ciega para la revelación y reduce a nada la cruz de Cristo cuando intenta, como parece sugerir algún teólogo seguidor de Lyotard, suprimir de la fe todo metarrelato y adecuarla a las exigencias del pensamiento débil, que niega la autonomía legítima de la razón.

III. La vuelta de la razón al principio de realidad. Tomás de Aquino ante los retos filosóficos y teológicos de nuestra época

Así las cosas, la superación de los problemas filosóficos y teológicos del presente, debidos, como acabamos de ver, a la asunción acrítica de la razón moderna, exige repensar a fondo esta racionalidad, someterla a un examen crítico y librarla de su mayor cáncer: el olvido del ser, la preterición de la primacía de lo real al respecto del «logos».

Por eso, continúa siendo hoy fecunda, y lo será siempre, la herencia de Santo Tomás.

Frente al supuesto idealista moderno de la sustantivación del «Cogito», se alza el principio tomista «Id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo»[30].

30. S. Th. I., qu, 85, a. 2, Ad Resp.

Como ha señalado certeramente E. Gilson, con este principio, según el cual la presencia en nosotros de las cosas es la condición misma de la concepción de las ideas, supera Santo Tomás la tesis idealista de que, al ser las cosas para sí y el intelecto también, no hay puente que permita al pensamiento rebasarse a sí mismo para entrar en las cosas[31]. De esta forma, la razón, lejos de olvidar el ser y de construir sobre sí misma, se ofrece en Tomás de Aquino como constitutivamente religada al ente, a las sustancias, a las cosas.

Pero ¿que son las cosas? A diferencia de Aritóteles, cuya «filosofía primera» tiene como objeto la sustancia, y de los filósofos medievales Alfarabí, Algazel, Avicena, Moisés Maimónides y Duns Scoto, para quienes el objeto de la metafísica es la esencia, constituyendo la existencia un mero accidente añadido, Tomás de Aquino concibe una ontología centrada en el ser actual de las cosas. Los entes se definen, pues, por su ser en acto, no por aquello que los determina en cuanto entes concretos y distintos entre sí. Lo determinante y decisivo de una cosa no es lo que ésta es en su especificidad, sino aquello que la hace ser y la constituye[32]. Como reconocerá, siglos después, M. Heidegger, la pregunta metafísica no es la pregunta por el ente, sino la cuestión acerca del ser del ente[33].

Esto supuesto, la razón humana encuentra su correlato ontológico propio en el «esse». Sin embargo, el «esse», esa actualidad de todos los actos y esa perfección de todas las perfecciones, no se agota en ninguno de los entes que conocemos. Ciertamente, da a las sustancias esa no subsistente plenitud y perfección que éstas muestran. Tanto es así, que las cosas manifiestan consistencia y autonomía porque en ellas brilla el «esse».

Pero este «esse» se ofrece como no emergiendo de ellas ni identificándose totalmente con ellas, sino como siendo más de lo que las cosas muestran, como siendo totalmente otro de lo que el propio «esse» deja entrever en las cosas y como viniendo absolutamente desde fuera de las

31. E. GILSON, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,* Pamplona 1987, pp. 422-423.

32. Dice Santo Tomás: «Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinas sicut actus potentiam» *(Qu. disp. de Potentia,* qu. VII, a. 2, ad 9m).

33. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tübingen 1987. Véase sobre todo el primer capítulo de la *Einleitung* (pp. 2-15), consagrado al estudio de la «Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage».

cosas mismas. Por consiguiente, el ser que da consistencia a los entes del mundo no es subsistente en tales entes, sino trascendente a ellos. Es, en suma, un «esse» creado que se ofrece como semejante al Creador y, al mismo tiempo, como radicalmente desemejante. De ahí que Tomás de Aquino afirma el ser como semejante a Dios o a la «bondad divina»[34] y mantenga también que tenemos conocimiento de la existencia de Dios, pero no sabemos lo que es[35].

En consecuencia, la razón del hombre no aprehende inmediatamente a Dios. Dios no es, en contra de la tesis mantenida por San Anselmo[36] y por los ontologismos posteriores, una evidencia del espíritu finito. De este modo, el pensamiento tomista aleja a Dios de forma radical más allá y por encima de todo ser del mundo, más allá de las posibilidades de aprehensión del alma humana. Dios deja de ser designado el ser de las cosas y aparece sólo como su causa eficiente, ejemplar y final[37]. Dicho lacónicamente, la razón humana, abierta constitutivamente al ser, avista imperfectamente a Dios a través del ser (primer efecto creado). Y esta avistación imperfecta, incapaz de ser superada por ninguna dialéctica conceptual presuntamente allanadora de diferencias ontológicas, hace que la razón se comprenda a sí misma como abierta intrínsecamente a Dios a través del «esse» y como sabedora de que sólo podrá conocer el ser de Dios si le viene dado por gracia[38].

El discurso filosófico seguido por Tomás es muy claro. La inteligencia se muestra entitativamente religada a las cosas y al ser en que éstas consisten. Y el ser, no subsistente en las cosas, remite por necesidad al ser subsistente Dios.

Con ello se desploma el falso principio que configuró la modernidad en sus distintas parábolas: el principio de la razón vuelta hacia sí misma, con craso olvido de la realidad. Y cae también el principio de la plena autonomía y de la absolutez de la razón. Esta, ni encuentra el Absoluto en sí misma ni sólo por sí misma a través del «esse», pues éste sólo contiene un destello real del ser divino. Por último, no por esto tiene la «ratio» motivos para declararse en bancarrota. Pues la razón es capaz de columbrar imperfectamente el Absoluto por medio del «esse» presente en las co-

34. *De Veritate,* 22,2,2.
35. *In Boeth. de Trinitate,* 1,2.
36. Como se sabe, Tomás de Aquino impugna el argumento ontológico de San Anselmo en *Contra Gentes,* lib. I. C. 11.
37. S. Th. I, qu. 3, a. 8., Ad 1.
38. *In Boeth. de Trinitate* 1, 2.

sas. Ni absoluta ni quebrada, la razón es para Tomás autónoma y heterónoma a la vez. Autónoma, por su constitutiva apertura a Dios a través del «esse» creado. Y heterónoma, porque se muestra mendiga del ser absoluto, sólo imperfectamente columbrado desde el ser de la creación. De este modo, tienen sentido y se complementan la razón humana y la fe, la filosofía y la teología, la naturaleza y la gracia. «La verdad —dice Santo Tomás— es tan fuerte en sí misma, que no podrá ser abatida por ninguna objeción»[39]. Pero la verdad de la fe, que trasciende las verdades obtenidas por la razón, asume éstas y les otorga su último fundamento.

Muchos siglos nos separan de Tomás de Aquino. Entre el siglo XIII y la última década del XX se han venido sucediendo cambios profundos en el hombre y en su conciencia que parecen haber hecho nueva la faz del mundo. Pero los problemas del fondo son los mismos, porque el hombre, la verdad de lo real y Dios no han cambiado.

Santo Tomás sigue siendo«studiorum dux», como le llamó Pío XI[40], porque supo adoptar en su tiempo una actitud intelectual tan justa ante el ser de las cosas, que continúa siendo heredable.

Con razón decía Juan Pablo II, el pasado septiembre, en su alocución a los participantes en el IX Congreso Tomista Internacional celebrado en Roma: «Santo Tomás no podía ciertamente prever un mundo cultural y religioso tan vasto, complejo y articulado como el que nosotros conocemos hoy, ni podía dictar soluciones concretas al enorme acervo de problemas específicos que nosotros debemos afrontar en la hora actual. Pero, al constituir su máxima preocupación colocarse y mantenerse en la parte de la verdad universal, objetiva y trascendental, para servirla desinteresadamente y buscarla allí dondequiera se mostrase uno solo de sus reflejos..., trazó un camino de labor misionera que hoy es sustancialmente válido tanto en el plan de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, como en la confrontación con todas las culturas viejas y nuevas»[41]. En el mismo tono se había referido ya al «Príncipe de las Escuelas» Benedicto XIV en su Const. Apost. de 10 de julio de 1753, «Sollicita ac provida»[42].

---

39. *Contra Gentes,* lib. IV, c. 10.

40. PIO XI, Litt. encycl. *Studiorum Ducem* (24 jun. 1923): AAS 15(1923) 323ss.

41. JUAN PABLO II, *S. Tommaso «Doctor Humanitatis», guida perenne degli Studi,* Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma 1990, pp. 5-15. Cit., p. 14.

42. Dice Benedicto XIV en el nº 24 de dicha *Constitución:* «El Príncipe Angélico de las Escuelas... contradijo por necesidad las opiniones de los filósofos y teólogos, a los que se había visto obligado a confutar en nombre de la verdad. Pero lo que completa admirablemente los méritos de un doctor tan grande es que nunca se le vio despreciar, herir o humillar a ningún adversario, sino al contrario los

Este amor tomasiano a la verdad objetiva y universal señalado por el Papa, esta voluntad imperturbable de anclar el discurso racional en suelo firme para ser fiel al hombre y a Dios, y esta decidida pasión de entrar en diálogo con todos para recoger la más pequeña semilla de verdad deslizada en surcos en que otros la habrían considerado perdida, han llevado a grandes pensadores y teólogos de la modernidad a conocer a Santo Tomás y a heredar su doctrina para fecundar con ella sus propias construcciones filosóficas y teológicas.

Es conocida la inmensa alegría con que recibió el cardenal John Henry Newman la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII sobre la restauración en la teología católica de la doctrina de Santo Tomás. La *Aeterni Patris* fue saludada por Newman como signo de una nueva etapa en la historia de la teología[43].

Y testigos eminentes de la vuelta al tomismo han sido, además de los grandes clásicos de la Orden Dominicana, K. Rahner y Von Balthasar, no totalmente iguales, pero tampoco absolutamente distintos. Uno y otro, fieles a Santo Tomás, aunque de forma diversa. Y ambos, fieles hijos de la Iglesia[44].

Doy de nuevo las gracias a las Facultades de Filosofía y de Teología de la Universidad de Navarra por haberme confiado la lección de la fiesta académica de Santo Tomás. Me congratulo también por el vivo interés y por la no exigua paciencia con que Ustedes, Señoras y Señores, la han seguido. Y agradezco a mi hermano sacerdote, Rvdo. D. Vicente Vicedo Vañó, párroco de Albaida, mi ciudad natal, a mis paisanos y buenos amigos, José Pont, Elisa Vidal e hijo Luís, y a mis excolegiales del Colegio Mayor

---

trató a todos con gran bondad y respeto. En efecto, si las palabras de aquéllos contenían alguna dureza, ambigüedad, oscuridad, él las endulzaba y explicaba interpretándolas con indulgencias y benevolencia. Y si la causa de la religión y de la fe le imponía rechazar sus ideas, lo realizaba con tal modestia que lo hacía no menos digno de elogio cuando se separaba de ellos que cuando afirmaba la verdad católica. Los que se glorían de seguir a un maestro tan eminente —y nosotros nos alegramos de que sean tan numerosos, debido a nuestro interés y a nuestra especialísima veneración por él— propónganse como modelo la moderación de palabra de un doctor como éste y su modo caritativo de componerse en las discusiones con los adversarios. Y los que no pertenecen a su Escuela esfuércense por conformarse también a este método...».

43. La encíclica fue publicada el 4 de agosto de 1879. El texto puede encontrarse en *Acta Leonis. Allocutiones epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua*, 8 vols., Brujas 1887-1911, vol. I, 255-284.

44. Cf. M. Ureña Pastor, *Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana*, en Communio 10/4 (1988) 320-321.

de San Juán de la Rivera de Burjassot, hoy ya licenciados universitarios, D. Juan José Borrás Almenar y D. Luís María Fernández Gómez de Segura, hijo de la navarra Estella, me hayan acompañado a Pamplona.

Mons. Manuel Ureña Pastor
Obispo de Ibiza, A. A. de Menorca
IBIZA