

SANTO TOMÁS: MAESTRO DE LIBERTAD

P. Dr. Cornelio Fabro

Con el estilo ingenuo y un poco pomposo de un hagiógrafo medieval, Guillermo de Tocco –que fue alumno de Santo Tomás y después postulator del proceso de canonización y biógrafo oficial– describe la muerte del maestro no como un evento luctuoso, sino como un punto firme de la historia del mundo insertado en el cuadro de la Providencia*.

«Murió el santo Doctor en el año del Señor 1274, en el año IV del Papa Gregorio X, a la edad de 49 años, el 7 de marzo por la mañana. Pareció oportuno a la divina Providencia que Dios destinase el ingreso de su Doctor a la vida eterna en aquel mes en el cual, desde la eternidad, había dispuesto crear el universo, de modo que el antedicho Doctor se asemejara a Dios con sus obras, y habiendo casi cumplido el sexto día en la fatiga del escribir, obtuviese la quietud del día séptimo. Y mientras estaba por acabar el año 49º de su edad, comenzase el 50º Jubileo de la vida eterna, de tal modo que a la hora de la mañana tuviese su fin la aurora de la visión por enigmas y el Santo iniciase el día de gloria de la luz plena»¹. Con un modo extraño para nosotros, pero muy comprensible para su tiempo, el hagiógrafo describe la muerte del Maestro fijándola en el fulgor del mediodía teológico, en el paso del tiempo a la eternidad, como en el cumplimiento del camino, en la obtención de la expectación del retorno a la fuente deseada de la luz y de la paz.

De este modo veía el hombre medieval el drama de la vida, como tensión de deseo del tiempo hacia la eternidad: inmerso en la idea teológica, gravitaba hacia la eternidad, de la cual el tiempo era solo una estación pasajera, prueba

* Texto de la prolusión leída en el Campidoglio para la inauguración del séptimo centenario tomista el 7 de marzo de 1974.

¹ G. DI TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, ed. Prümmer, *Fontes Vitae S. Thomae Aq.*, Tolosa 1911.

e imagen umbrátil. Era la visión agustiniana de la vida como destierro y nostalgia de la eternidad, a las antípodas de la de hoy, que es fervor enardecido por lo presente y pura inmanencia sin fondo y espejismo de trascendencia.

En este sentido, Santo Tomás no nos es lejano sólo por siete siglos, sino por épocas enteras, milenios... él pertenece todavía, para usar la imagen de Guillermo de Tocco, a la aurora del mundo, mientras nosotros vivimos consternados la hora del crepúsculo y tememos que nos cubra la noche sin esperanza del apocalipsis nuclear. En este sentido, él ciertamente no es ni puede ser (¡al menos así parece!) contemporáneo nuestro, compañero y guía de nuestro viaje. Vivimos en una época esencialmente antropológica, en la cual el hombre se interroga solamente por el hombre mediante el tiempo, una época dominada por la técnica y la tecnología, atestada por la imagen del hombre pulverizada en cada momento por los medios de comunicación en las infinitas situaciones de la existencia... arrastrada como hoja seca en el torbellino del «momento» ambiguo de la historia, del que habla Kierkegaard. Nuestro hombre no es más el hombre de Séneca, Agustín, Tomás de Aquino; no es el hombre metafísico y teológico que como él desea, predice y espera alegre a la muerte –siempre en el relato de Guillermo de Tocco y de los demás biógrafos del Santo. Hoy, la muerte no es para nosotros ni siquiera la última visita esperada del *Gato pardo* de Tomás de Lampedusa... «una señora joven, vivaz, con un vestido de viaje marrón de amplia *tournure*... que no alcanzaba a esconder una maliciosa lozanía en el rostro... la siempre deseada creatura que venía a buscarlo... [que] junta cara a cara con él, alzó su velo, y así, púdica, pero pronta a ser poseída, le pareció más bella de como nunca la hubiese vislumbrado en los espacios estelares»². El hombre de hoy quiere ser absorbido en el alboroto colectivo o solo en el más acá, sin nostalgia por trascendencia, exige ser solamente hombre en lucha con el tiempo: como «ser-en-el-tiempo» (Heidegger), como «ser-en-rebelión» (*l'homme revolté* de Camus), y esto porque entiende el ser como libertad, y porque interpreta la libertad como posibilidad pura y apertura ilimitada, como identidad de esencia y de existencia, de posibilidad y realidad, de externo y de interno; la superación de las oposiciones,

² TOMASI DI LAMPEDUSA, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 170.

sgún la definición hegeliana³, pero para reencontrarla un momento después en los conflictos irrefrenables de la historia.

Pero los pensadores esenciales tienen un mensaje esencial que no pasa con el tiempo: el descubrimiento del ser de Parménides, del átomo de Demócrito, del intelecto de Anaxágoras, del verbo o logos de Heráclito, de la idea de Platón y de la *ousia* forma-acto de Aristóteles, así como el mensaje del alma *imago Dei* del cristianismo, de la *memoria cordis* de San Agustín, el descubrimiento del *actus essendi* de Santo Tomás, la tumultuosa y sin embargo lúcida teorización de la Providencia en los flujos y reflujos históricos de Vico... son mensajes que no pasan, son pilares de la salvación, los mensajes de ayer como de hoy y de siempre, porque se insertan en el interrogativo esencial que el hombre –en decir de Aristóteles– se hace siempre; tanto ayer como hoy y a cada hora del cuadrante de su historia. Y en la polvareda de los sucesos que el tiempo desperdiga en el olvido, el hombre se reconoce en estos mensajes esenciales o «dignidades», en decir de G. B. Vico, el cual no por nada ponía el dicho de Cicerón en la pregunta de Ático como tema de su *Derecho Universal*: «*Non ergo a praetoris Edicto, ut plerique nunc, neque a XII Tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima Philosophia hauriendum iuris disciplinam putas?*»⁴.

Ahora bien, estos mensajes esenciales responden todos a la misma pregunta, que es variada en las fórmulas, pero idéntica en la exigencia y multiforme en las respuestas. En el fondo, es siempre la pregunta que Kant se hacía en la *Crítica a la Razón Pura* y que retocaba, ya viejo, en las *Lecciones de Lógica*, publicadas por Jasche en el 1800:

1. ¿Qué puedo saber?
 2. ¿Qué debo hacer?
 3. ¿Qué me es permitido esperar?
- ¿Qué es el hombre?⁵

³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklop. d. philos. Wiss.*, § 142; ed. Nicolín-Pöggeler, Hamburg 1959, p. 149.

⁴ CICERO, *De Legibus*, I, 5. Cfr. G. B. VICO, *Il Diritto Universale*, ed. F. Nicolini, Bari 1936, t. I, p. 24.

⁵ «*Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?*». «*Was ist der Mensch?*».

En su pasión por los esquemas conceptuales, Kant califica a la primer pregunta como puramente especulativa, a la segunda como puramente práctica, y a la tercera como especulativa y práctica al mismo tiempo⁶ –mientras que hoy nosotros la llamaríamos más bien una pregunta existencial–. ¿*Qué es el hombre?* –es la pregunta que el viejo Kant pone a lo último, pero ella es también la primera, porque expresa la sustancia, el fundamento y la instancia de todas las demás.

No cabe duda de que Santo Tomás es del número de los pensadores esenciales, y que su mensaje especulativo pertenece esencialmente al enigma del hombre. Pero, en esta apertura de discurso, aquello que nos interesa resaltar primeramente no es tanto la cualidad específica de su especulación, de la cual se ocupará ampliamente el inminente Congreso Tomista Internacional que tendrá lugar en Roma y en Nápoles. Ante todo y sobre todo, nos interesa aclarar que el mensaje de los pensadores esenciales no se agota en la situación histórica que lo vio nacer. Tal mensaje, por usar una expresión ya corriente pero con significado dialéctico y casi opuesto, surge por un «salto cualitativo». Se quiere decir que cada uno de tales semantemas –el ser, el logos, la idea, la forma, el hombre como microcosmos y la memoria esencial..., etc.– permanece suspendido sobre el hombre en el arco infinito de su historia, de modo que la distancia del tiempo intensifica sus instancias, lejos de obliterarlas. El camino de la verdad que no engaña, parece que no es tanto la ambición de aferrar el Todo, cuanto la aspiración a lo originario, o como hoy afirma justamente Heidegger en el «retorno al fundamento»⁷. Por esto el mismo Heidegger ha retomado la confrontación con las voces más antiguas del pensamiento –como Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles– y esto justamente para descifrar las instancias últimas de Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Tractl y Rilke. Él afirma, y no sin razón, que la filosofía desarrolla una identidad en la diversidad: la diversidad está en los sistemas y la unidad en el fundamento (*Grund*) que es el significado de la *arché*, es decir, del principio originario. Así, el *noús* de Anaxágoras, que mueve y ordena todo, es principio de justicia; igualmente el *to einai* de Parménides, el *logos* de Heráclito, la *idea* de Platón, la *ousía* de Aristóteles... preside la regla que ha sido establecida por la *Dike*. Es esta (búsqueda de)

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, Die Disziplin der reinen Vernunft, A 805, B 833.

⁷ Cfr. HEIDEGGER, *Das Ding, Nachwort*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 184.

fusión de verdad y justicia, y por tanto de justicia y libertad –y no tanto la disonancia de los sistemas– lo que constituye el mensaje esencial del pensamiento inmanente al tiempo de la historia humana, porque él crece en vivacidad y se ilumina de esperanza con el paso de los sucesos del tiempo.

Por tanto, ¿cuál es el mensaje esencial de Tomás de Aquino? No se pregunta directamente cuál es la estructura de aquel que ha sido indicado como el sistema tomista, desarrollado y defendido por la escuela tomista dentro de una concepción filosófica y teológica «[...] *quam Ecclesia fecit suam*» al fin del Ochocientos, con León XIII, y con los Papas de la primera mitad del Novecientos. La pregunta que hemos hecho es de naturaleza asistemática, es decir, solamente temática, aquella que vale para cada pensador esencial y que nos da el hilo conductor para aferrar y desenrollar su «salto cualitativo», que es su invención en el campo del pensamiento. A tal pregunta fundamental, sobre lo que respecta a Tomás de Aquino pensador, no se puede dar otra respuesta que la del «fundamento», a partir del cual cada hombre mueve sus pasos en el afán de la historia, en el conflicto de las instituciones... o sea, el fundamento, desde el cual debe moverse, y no puede no moverse, todo pensador así como cada hombre que escruta los «signos de los tiempos» y el sentido del propio destino.

Podemos responder breve y rápidamente que la respuesta de Tomás es dialéctica, así como es dialéctica, es decir, especulativa y práctica, formal y existencial, la esencia del hombre. En el campo especulativo el principio de lo real, o sea, del ente, es el ser, el acto de ser, el ser mismo ya vislumbrado por Parménides, y retomado hoy por Heidegger como el ser mismo (*Sein selbst*), el ser del esente (*Sein des Seienden*), aunque teorizado por vez primera por Santo Tomás con la determinación de Dios como *esse per essentiam* o piélagos de realidad (Damasceno). En el campo existencial, el primer principio del obrar es la libertad, que es la esencia de la subjetividad del yo, el principio dinámico de la persona. También sobre este vértice, que es la novedad del pensamiento moderno respecto al pensamiento clásico, Tomás tiene que ser reconocido como un precursor: también para él la libertad es el *príus* absoluto en la constitución del sujeto. También para él, como para Heidegger, el «retorno al fundamento» es la libertad. Lo que constituye un retorno histórico, especulativo y existencial al mismo tiempo.

El camino del hombre hacia la libertad ha sido y sigue siendo largo y antagónico: no lo ha sido menos tampoco la búsqueda o determinación teórica de su fundamento –antes bien, tanto el uno como la otra permanecen todavía. Sin embargo, esto no significa que la aspiración del hombre se extinga en un trabajo de Sísifo, que su pregunta esencial quede para siempre sin respuesta. El escollo parece venir del pensamiento mismo: como en la antigüedad el caos, que es «lo sacro» (*das Heilige*) originario, rememorado por la poesía de Holderlin, arrastra en la ley del cosmos (*anánke*) cada aspiración del individuo, sordo a las protestas y lágrimas de Antígona: «El Caos es la vorágine, la grieta entreabierta, la abertura que se abre antes de todo, y en la cual todo se enreda»⁸.

Del mismo modo en la época moderna tienden a coincidir pensamiento y voluntad, reflexión y acción, idealidad y realidad, y esta vez de parte del yo y no más del mundo, aunque con idéntica dialéctica. De aquí la prevalencia, en la tradición occidental, de la libertad del contenido sobre la libertad del acto como energía poniente, que es la libertad liberante como elección autónoma, como decisión del sujeto, es decir, como autodecisión; la libertad originaria que es de todos en cuanto es la primera pertenencia de cada uno, que es en sí incomunicable en cuanto es en cada uno –y en todo nivel (político, religioso, cultural o tecnológico...)– el principio de toda apertura y toda comunicación. En la plena madurez del pensamiento moderno, debemos a Hegel la interpretación más aguda y comprehensiva de la conciencia de la libertad como el eje portante de la civilización Occidental. Según Hegel, el concepto de libertad universal radical, en el sentido de núcleo originario de la dignidad de cada hombre, ha entrado en el mundo solamente con el Cristianismo. Tal concepto es ignorado en el mundo oriental, que reserva la libertad al déspota, y permaneció extraño al mismísimo mundo greco-romano que, aún teniendo conciencia de la libertad, sabía que solamente «algunos hombres» son libres (como ciudadano ateniense, espartano, romano...) pero no el hombre como tal, es decir, cada hombre, en virtud de su humanidad, y no solamente en virtud del censo, de la fuerza del carácter, de la cultura... o sea, en virtud de aquella que Kierkegaard llama la injusticia de las distinciones particulares en el banquete de la fortuna, del cual queda excluido el hombre común: esto es un retorno al paganismo.

⁸ Cf. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1951, p. 61.

«Esta idea de la libertad ha venido al mundo solamente con el Cristianismo, según el cual el Singular como tal, ha sido creado a imagen de Dios y tiene valor infinito, por lo que está destinado a tener una relación directa con Dios como espíritu, de tal modo que el hombre está destinado a suma libertad»⁹.

Escribe aún Hegel: «Ciertamente el sujeto era un individuo libre, pero se sabía tal solamente en la unidad con la propia esencia: el Ateniense se sabía libre solamente como Ateniense, otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*. Pero que el hombre fuera libre en sí y por sí, según la propia sustancia, que haya nacido libre como hombre: esto no lo supieron ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, ni siquiera los juristas romanos, aunque solamente este concepto sea la surgente del derecho. En el principio cristiano, por vez primera el espíritu individual, personal, es de un valor esencialmente infinito, absoluto; Dios quiere que todos los hombres sean ayudados».

Por tanto, la característica fundamental del ser humano es la de ser libre, y la historia de la humanidad es la fatigosa búsqueda de los fundamentos y derechos de esta libertad: tal búsqueda no ha terminado aún. En efecto, continúa Hegel: «En la religión cristiana se abrió paso la doctrina según la cual todos los hombres son iguales delante de Dios, porque Cristo los ha llamado a la libertad cristiana. Estas afirmaciones vuelven independiente a la libertad de las condiciones de nacimiento, de clase social, de educación, etc., y las consecuencias de tales ideas son enormes, aunque con todo tales ideas son diversas aún de lo que constituye el concepto del hombre como ser libre. El sentimiento de tales determinaciones fermentó a través de siglos y milenios, y esta empresa ha producido las revoluciones más grandes, pero el concepto, la conciencia de que el hombre es libre por naturaleza, esta ciencia de sí mismos, no es antigua»¹⁰.

Con este reconocimiento, Hegel es el primero en el pensamiento moderno en admitir y afirmar la incidencia decisiva del Cristianismo en la reflexión sobre el fundamento, que es la libertad, y en este sentido puede llamarse un redescubridor del concepto de «filosofía cristiana». Pues bien, Tomás de Aquino, después que Agustín y aún más, había contribuido

⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklop. d. philos. Wiss.*, § 482; ed. cit. p. 387 s.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1840, t. I, p. 63.

decisivamente a la afirmación de este concepto con su especulación y el sorprendente testimonio de su vida. En cuanto a la doctrina, la etiqueta de aristotelismo con la cual ha sido calificado su pensamiento –no sin buenas razones– ha velado su autentica originalidad en esta parte que trasciende, sea al racionalismo griego, comprendido Aristóteles, que hacía de la voluntad una función de la inteligencia, sea al voluntarismo agustiniano que arrastraba la actividad voluntaria en la atracción invencible del Sumo Bien: *ipondus meum amor meus, eo feror quocumque feror!*

La posición de Tomás busca superar ambos escollos mediante una dialéctica del tipo de aquella que luego Hegel indicará con el término controvertido pero siempre fascinante de *Aufhebung*, es decir superación, mediante el cual los opuestos son negados en la oposición abstracta e intercambiable para ser conservados juntamente en la unidad superior de la síntesis. Así, para Santo Tomás en la actuación decisional intelecto y voluntad parecen fundarse uno al otro: el intelecto se dirige sobre los objetos, los comprende y los confronta, y de este modo vuelve posible la elección –es el aspecto contemplativo y estático. Pero es la voluntad la que bajo el aspecto dinámico mueve y coordina la actividad de la persona entera y por esto también del mismo intelecto, porque –para Santo Tomás, como para San Agustín y San Buenaventura– la voluntad es la facultad del bien y del amor que contiene, retiene y expande desde lo íntimo la razón del ser espiritual. Por esto, más allá del racionalismo abstracto y del voluntarismo formal, Tomás ve en la decisión libre la unidad de persona y responsabilidad: «la voluntad es el origen de la libertad, porque la libertad de elección pertenece a la esencia de la libertad»¹¹, y esto en cuanto la libertad se quiere a sí misma y se causa a sí misma.

Para el Aquinate, la ocasión para este *volo* o acto poniente, que es una sonda hacia la profundidad de la libertad, es la expresión de Aristóteles de que el hombre obra por sí (*to on éneka = cuius gratia* o *causa sui* en las versiones latinas). Pero mientras Aristóteles entiende la «causa» del *causa sui* en ablativo, en sentido final, de modo que indica al que obra por sí a diferencia del esclavo que obra por el señor, para Santo Tomás *causa sui* se

¹¹ SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3 ad 5; Mandonnet, II, 598.

puede leer en nominativo¹² —como para Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y especialmente Kierkegaard, del cual hablaremos en breve—: el hombre es libre porque con la actuación de la elección radical se produce a sí mismo, y puede construir su yo moral e histórico. También para Santo Tomás, el movimiento profundo de la libertad nace de la pasión por el ideal: «De este modo», escribe, «la voluntad se mueve a sí misma», y después «mueve todas las demás potencias» empezando por el intelecto: «Entiendo, comprendo, porque quiero, y hago uso de todas mis facultades porque quiero»¹³.

En la reflexión sobre su acto de amor, la voluntad toma las riendas de la vida, y deviene superior, precediendo a la misma razón: «[...] *per reflexionem voluntas efficitur prior et superiori ratione, in quantum movet rationem*»¹⁴.

Esta es, por tanto, la ósmosis trascendental, la pertenencia viviente e intercambiable de intelecto y voluntad, este circular helicoidal, este movimiento en espiral de la vida del espíritu, la fórmula última de la dignidad del hombre y del respeto que cada uno debe a la libertad del otro como a la propia, según la razón. En este dinamismo existencial, tiene valor, pero en sentido opuesto, la instancia moderna de la autonomía del yo: la elección radical originaria funda la *circulatio* de la vida del espíritu y es el *pendant* de la autoconciencia como la verdad de la conciencia de la cual habla Hegel¹⁵. Santo Tomás no retrocede ni frente a las fórmulas más osadas: «La potencia de la voluntad», escribe, «está siempre actualmente presente a sí misma: pero el acto de la voluntad que quiere algún fin, no está siempre en la voluntad. De este modo es que ella se mueve a sí misma»¹⁶.

Esta es, justamente, la esfera de la reflexión, en la que la voluntad obtiene la palma de prioridad sobre la razón.

¹² Está en nominativo, por ejemplo, en: *S. Th.*, I, 83, 1 ad 3 y *De ver.*, 24, 1 ad 3 (cfr. a propósito C. VANSTEENKISTE, *Rassegna di letteratura tomistica*, I [1969], p. 38 s.).

¹³ SANTO TOMÁS, *Q. de malo*, q. 6, a. un.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *Q. de ver.*, q. 22, a. 13.

¹⁵ «Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein, und dieses [ist] der Grund von jenem, so dass in der Existenz alles Bewusstsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewusstsein ist» (G. W. F. HEGEL, *Enzyklop. d. philos. Wiss.*, § 424; ed. cit., p. 34).

¹⁶ SANTO TOMÁS, *Q. de ver.*, q. 22, a. 13.

Este poder creativo de la voluntad pertenece a la esfera del espíritu, que es reconocimiento de sí como posición de sí. Al espíritu, también al espíritu finito (el alma, la inteligencia...), pertenece necesariamente el ser (como al círculo la redondez): por esto el hombre, todo hombre, es dueño de disponer de sí y de sus propias acciones desde su mismo origen, es decir, desde el confín entre el ser y la nada. Sobre el límite entre lo verdadero y lo falso, y sobre todo entre el bien y el mal, el hombre es llamado a elegir, a decidirse, en la vida familiar, social, religiosa... No bastan –aunque obviamente hacen falta– las reflexiones y los argumentos: la decisión que ayuda a bloquear el afán de la vida y a desatar la duda de la razón exige aquel «suplemento del alma», que es la libertad. Santo Tomás exige tal chispa de la libertad incluso en la esfera teológica, empezando por el acto de fe, que para él es y debe ser absolutamente libre como acto, en cuanto que es absoluto e inmutable en el objeto. Propiamente porque Dios es el Principio perfecto e inmutable, e inmutables y perfectos son todos sus atributos, propiamente porque la Encarnación de Cristo es el *Hecho* absoluto de salvación... por estas dos garantías supremas, en el orden metafísico y en el devenir histórico, la decisión es mía, porque en ella yo comunico directamente con Dios y con Cristo. Por esto también la fe es para Tomás un encuentro dialéctico de intelecto y voluntad, donde el primado es de la voluntad: «Crear es inmediatamente un acto del intelecto en cuanto movido por la voluntad»¹⁷.

El objeto a creer –la Trinidad, la Encarnación, el pecado...– ciertamente trasciende la inteligencia que no lo puede comprender, antes bien, cae bien en la cuenta, es decir, comprende que no lo puede comprender: sin embargo también Tomás está de acuerdo en la fórmula de Kierkegaard de que en el acto de fe, la razón comprende que debe creer. Sobre este vértice, en la advertencia de la elevación o trascendencia y en la tensión o pasión por la salvación, surge la chispa de la fe, frente a la cual se inclinaron humildes y grandes –no solo los clérigos Agustín y Tomás, sino también Dante y Manzoni. Por esto, Santo Tomás reivindica osadamente esta libertad del acto de fe: «El mismo creer es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina bajo la guía de la voluntad, que es movida por la gracia, y así depende del libre albedrío»¹⁸.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 6, a. 2.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9.

Por esto, el Aquinate era contrario a que se bautizasen los niños de los hebreos o de otros infieles contra la voluntad de sus progenitores, o a que se bautizara alguien, un adulto cualquiera, contra su voluntad: sería un acto contra la justicia y contra la misma religión¹⁹.

Por esto, el hombre que elige como objeto de la propia vida al finito, oscila sobre la nada del finito, es prisionero de la «mala infinitud» (Hegel). En cambio, aquel que elige a Dios, se funda sobre el Absoluto y se libera a libertad. A este propósito Santo Tomás tiene una reflexión insólita, del todo moderna. El punto de partida está en elevación trascendental: «Es propio de la dignidad de Dios que él mueva, incline y dirija todas las cosas, pero de tal modo que él quede ni movido, ni inclinado, ni dirigido por ninguna otra cosa. Por tanto –he aquí la observación nueva que quisiera llamar el pasaje al límite de todo el pensamiento occidental– *más una naturaleza es cercana a Dios y tanto menos es inclinada por otra cosa, estando en mayor grado de inclinarse a sí misma*»²⁰.

Luego explica: «La naturaleza racional, que es más próxima a Dios, no solo posee una inclinación hacia algo, como poseen los inanimados, ni solamente lo que mueve esta inclinación viene determinado desde fuera, como la naturaleza sensible; sino que más allá de esto posee en su propio poder a la misma inclinación, de tal modo que la inclinación hacia aquello que es aprehendido como apetecible no le es necesaria, sino que puede inclinarse o no, y así la misma inclinación no le viene determinada por algo externo sino por sí misma»²¹.

Kierkegaard, a distancia de seis siglos, expresaba la misma dialéctica: «Lo máximo que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre pueda hacer, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque (a lo que parece) la omnipo-

¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 68, a. 10.

²⁰ La edición crítica Leonina trae «ab alio» (Roma 1973, p. 620) a diferencia de un Códice que tiene «ab eo».

²¹ SANTO TOMÁS, *Q. de ver.*, q. 22, a. 4. Más conciso en la tardía *Expositio in Symbolum Apostolorum*: «Homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos... non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis» (*Opusc. theol.*, ed. Taur., t. II, n. 886, p. 198 a.).

tencia debería hacer a uno dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar uno a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que exactamente por eso la cosa creada puede ser, por la omnipotencia, independiente. Por esto nunca un hombre puede hacer a otro perfectamente libre. El que tiene el poder queda por ese mismo hecho ligado y siempre tendrá una relación falsa a aquel a quien quiere hacer libre. Además, en toda potencia finita (dotes naturales, etc.) hay un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recobrase a sí misma mientras se da, siendo precisamente esa relación la que constituye la independencia de aquel que recibe. La omnipotencia de Dios, es, pues, idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en dar completamente, pero de tal modo que, en el recobrase a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente a aquel que recibe. Toda potencia finita hace dependientes, solo la omnipotencia puede hacer independientes, puede producir de la nada lo que tiene consistencia en sí, por el hecho de que la omnipotencia se recobra siempre a sí misma. La omnipotencia no queda ligada por la relación a otra cosa, por no haber otra cosa a que referirse; no, ella puede dar sin perder absolutamente nada de su potencia, es decir, puede hacer independientes.

«En esto consiste el misterio, por el que la omnipotencia no sólo es capaz de producir la cosa más imponente de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil (una naturaleza independiente respecto a la omnipotencia). Por tanto la omnipotencia que con su mano puede tratar duramente al mundo, puede juntamente volverse tan suave que lo que es creado goce de la independencia». (*Diario VII A 181*, tr. it. n. 1017).

La vida de Santo Tomás ha sido una reivindicación y un testimonio de esta independencia. En su adolescencia, cuando quebranta la ambiciosa voluntad de su familia, y especialmente del padre que quería encaminarlo para llegar a ser abad de Monte Casino, y en cambio entra en la familia mendicante de Santo Domingo, para aplicarse al estudio y a la predicación de la verdad. Como maestro famoso, los biógrafos concuerdan en destacar tres hechos fundamentales: la rotura del obstruccionismo de Guillermo de Santo Amor, Siger y los maestros seculares contra la carrera académica de los religiosos en la Universidad de París; la confutación del averroísmo encabezado por el mismo Siger, que se esparcía en la Universidad de París

como la amenaza más grave de la Cristiandad, y que comportaba esencialmente una negación radical de la libertad; en fin, la crítica de otro peligro mortal que angustiaba a la iglesia, esto es, el error eclesiológico de los secuaces del libre espíritu: «*Cuius restauratores simul et inventores*», observa G. de Tocco, «*se nominant Fraterculos de vita paupera, ut etiam sub hoc humilitatis sophisticatedo nomine simplicium corda seducant... qui dum dicunt se duci spiritu libertatis, in omnem servitutem pravitatis haereticae eodem spiritu praecipitante labuntur*»²².

Mientras se desataba la polémica averroísta, que recogía consensos y favores, sobre todo en la Facultad de Arte y entre los jóvenes incluso por la «moral permisiva» (como se diría hoy) del averroísmo, fue apostrofado públicamente en la Iglesia, mientras predicaba, por un celador instigado por aquel partido. Por testimoniar esta libertad, soportó la obstinada oposición de los maestros de la Facultad de teología, los cuales, espantados por la oleada averroísta y enraizados en el verticalismo agustinista, eran sordos a la nueva primavera del pensamiento.

Se hizo eco atónito y atento de esta primavera el discípulo biógrafo, que describe la primera lección del joven bachiller como un auténtico terremoto en aquella fortaleza de privilegios y privilegiados que era la universidad de París. Cuenta Guillermo de Tocco, que apenas hecho bachiller, y comenzando a exponer en las lecciones lo que primero había deliberado ocultar con el silencio, Dios le infundió una ciencia tan grande, y de sus labios manaba tanta doctrina, que ya parecía superar a todos los maestros, y con su claridad empujaba más que cualquier otro a los estudiantes al amor de la ciencia.

«En efecto, siempre encontraba argumentos nuevos en sus lecciones, tenía un modo claro y distinto de exponer, traía razones diferentes para concluir, de tal modo que cada uno, apenas lo sentía enseñar esta novedad y quitar las dudas con nuevas razones, se convencía de que Dios lo iluminaba con los rayos de una luz nueva. Él fue de un criterio tan firme que osaba enseñar y escribir opiniones nuevas, cuales Dios se dignaba inspirarle de nuevo»²³.

²² G. DI TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 20; ed. cit., p. 93 s.

²³ G. DI TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 14; ed. cit., p. 81.

Destinado por la Providencia a la más imponente obra del pensamiento, de la síntesis entre fe y razón, entre naturaleza y gracia, la cual exigía la máxima concentración interior, Tomás de Aquino tuvo en cambio una juventud y una vida agitada, y encontró por todas partes contrastes y oposiciones, saboreando bien pronto la amargura de la incomprensión y la condena de los envidiosos y mediocres. Sin embargo, en la alternancia de tantos sucesos adversos se revela un plano de armonía superior que su conciencia sabía tomar y actuar con deliberación lúcida, casi movido por el ritmo de los problemas, de los cuales él solo sentía, por primera vez en la historia de la cristiandad, el íntimo agujijón, el significado exacto y las etapas esenciales.

La aparición de Tomás de Aquino sobre el horizonte de la cultura y de la vida eclesial del siglo XIII, tuvo para sus contemporáneos el significado de un auténtico terremoto en toda la esfera de la vida del espíritu. Con intuición firme y segura, sufragado por el estudio directo de las obras y de los textos más arduos de Aristóteles, él individuó en la concreción que informa a la especulación aristotélica, la afirmación de la consistencia de la realidad y por tanto de la verdad de la naturaleza y la historia.

En particular, partiendo justamente desde la unidad sustancial de alma y cuerpo afirmada por Aristóteles, reivindicó, contra el monopsiquismo antropológico averroísta, la consistencia y dignidad personal de cada hombre (el que entiende y quiere es el hombre singular, no el universal), el individuo dotado de un principio espiritual propio, y por tanto, de una inteligencia propia y una voluntad responsable. La fuente primaria de esta responsabilidad es la libertad como capacidad originaria de la persona, como fuente de la cual se desprenden hacia la elección responsable todas las fuerzas de la conciencia, y primero que todas la guía para el mismo intelecto, que debe iluminar la elección del fin y la coordinación de la acción para conseguirlo. A la raíz de esta reivindicación de la concreción de la libertad, está su metafísica de la participación, según la cual el ser finito participa del Ser por esencia, y por tanto el intelecto y la voluntad tocan la misma creatividad de Dios, y la ley natural es una participación de la ley eterna en la creatura racional, aurora de eternidad en los resplandores del tiempo.

La libertad tomista, pues, no se identifica, como en el pensamiento clásico y más radicalmente en el pensamiento moderno, con la mera con-

formidad con la racionalidad y arrastre irreversible de la historia. Tampoco acoge la tesis de un cierto agustinismo histórico de la *delectatio vixtrix* o de una causalidad universal unívoca: concepciones perjudiciales a la dignidad del hombre, que es la responsabilidad del bien y del mal. La persona que se estructura por la libertad tomista es elección de sí en cada elección, gracias a la voluntad que se mueve a sí misma ante todo, y decide en el riesgo de la existencia, por el finito o por el infinito, por los bienes umbrátiles o por el riesgo y la nostalgia de la eternidad en la esperanza de la salvación en Cristo.

En el arrojamiento de esta novedad creativa pasó Tomás de Aquino la breve jornada de su vida, troncada en su pleno mediodía. El Rector de la Universidad de París junto con los Maestros y los estudiantes de la Facultad de Artes, memoriosos del «buen Fray Tomás» (como lo llama Dante en el *Convito*), conmovidos (*singultuoso clamore*) enviaron a los Superiores de la Orden Dominicana, reunidos en Lyon por el Capítulo General con ocasión del Concilio, una acongojada y afectuosa carta de condolencias²⁴. Su viejo Maestro Alberto Magno lo lloró desde Colonia como «la flor y el esplendor del mundo»²⁵.

Era conveniente para la ciencia del espíritu, que lo tiene como sumo entre los maestros, era oportuno para Italia y para la latinidad, de la que Roma siempre sigue siendo símbolo incorruptible —como deber de todo hombre que quiera vivir con dignidad—, recordar su mensaje que atraviesa los siglos con una presencia que no pasa. Esto: que la libertad crece sólo en la verdad, así como la verdad se alimenta sólo de la libertad. La historia es la tensión creativa de la dialéctica de ambas, y si la lucha por la verdad constituye la historia, la libertad es y sigue siendo su firme esperanza.

Traducción a cargo equipo Diálogo

²⁴ *Fontes Vitae S. Thomae*, a cura di M.-H. LAURENT, in *Revue Thomiste*, 1937, fasc. VI, p. 583 ss.

²⁵ *Fontes Vitae S. Thomae*, fasc. V, *Processus Canonizationis S. Thomae*, a cura di M.-H. LAURENT, p. 382.