

EL LUGAR DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

No hace muchos años, el P. Gastón Fessard afirmaba que en el tomismo no cabía la consideración de lo histórico. "Para Santo Tomas como pare Aristóteles - escribía-, sólo hay dos regiones del ser: el de la razón y el de la naturaleza, "objeto de la filosofía". ¿Lo mismo se afirma en el pensamiento moderno? Ciertamente que no, porque como dice el P. Isaac, dicho pensamiento "está dominado en su totalidad, o casi, por la idea del dinamismo y del progreso" (1). Se hace, pues, necesario, distinguir una tercera región del ser que sea para ella como una tierra de elección. ¿Cómo llamarla? No de otra manera que como lo hace el P. Isaac en su conclusión: la historia, el ser histórico" (2).

Tal crítica, extendida a toda la teología clásica, es casi un lugar común. Se ha dicho que la cultura de la Edad Media se basaba en una concepción "estática" del hombre y del universo, por lo que no era demasiado proclive a lo histórico. Más que por los avatares de la historia, se preocupaba por la consideración de la naturaleza humana como tal. Tales afirmaciones son muy superficiales, como creemos poder mostrarlo enseguida.

A modo de prenotando, señalemos que cuando hablamos de "historia" nos referimos a la sucesión de los hechos. En español no tenemos dos palabras como en alemán: Geschichte e Historie. La primera señala el devenir, la historia vivida, en el sentido de que hablamos acá; la segunda designa la historia escrita.

I. TRES CONCEPCIONES DE LA HISTORIA

Tres con las concepciones del devenir. La primera es la de los griegos, esencialmente ahistórica. Según Mircea Eliade, el hombre primitivo vivió "en el terror de la historia" (3). Al verse enfrentado con una naturaleza desconocida y hostil, amenazada por las plagas, las enfermedades, los accidentes, buscaba encontrar un refugio en su concepción cíclica de la historia y del tiempo. Es el "mito del eterno retorno". Existe un arquetipo divino de todo lo que es y de todo lo que sucederá. Al hombre sólo le resta conformarse a ese modelo, reiterarlo, participar de él. El desarrollo del tiempo no conoce altibajos ni tiene verdadera importancia, no es sino un recomienzo de días, de estaciones, de años (4). De hecho, los sistemas de Platón y de Aristóteles no ofrecen ninguna "filosofía" de la historia, en cambio sí una filosofía de la naturaleza, del hombre, del ser, etc. Como dice Jean Langlois, "paradójamente el cristianismo es el que ha hecho posible la filosofía de la historia en el sentido moderno de le palabra" (5).

La segunda gran concepción de la historia es la bíblica. No es sino la Sagrada Escritura la que ha dado a los judíos primero y a los cristianos después, una visión verdaderamente histórica del hombre y del universo. Es lo que se ha llamado "la historia de la salvación". El mundo no es eterno, tuvo un comienzo y tendrá un fin. El tiempo ya no es cíclico, sino que avanza en una dirección bien determinada, bajo la dirección de la Providencia divina. La Sagrada Escritura es la que cuenta esta aventura divino-humana, cuyo centro es la Encarnación del Verbo, que se continúa en el tiempo de la Iglesia hasta el retorno parusíaco del Señor de la historia. La idea de kairós, de "hora", hora en el sentido de momento oportuno, domina esta manera de ver las cosas.

A partir del Renacimiento, se comienza a esbozar una nueva visión de la historia que encontrará en Hegel su expositor más genial. El pensador alemán se propuso buscar una explicación científica a la marcha de la humanidad. Elaboró así una síntesis formidable, englobando en su teoría la historia universal, el arte, la religión y la filosofía. A su juicio no hay sino una sola realidad, un solo Ser, el Espíritu, la totalidad humano-divina, el hombre-Dios, es decir, el hombre que es Dios y Dios que es el hombre. El Espíritu es conciencia y por ello no puede ser plenamente sí mismo sino tomando conciencia de sí. Pero esta toma de conciencia no puede darse sino en una oposición a sí mismo. De ahí que el Espíritu tienda a "alienarse", es decir, a perderse en otro que, sin embargo, no puede ser distinto de sí mismo, ya que hay un solo ser. Tal es el proceso dialéctico del Espíritu: primero se afirma en sí -la tesis- y luego se aliena la anti-tesis. Pero esta oposición se supera cuando el Espíritu descubre que el objeto que se le opone no es sino su propio desdoblamiento; es el momento de la síntesis, del retorno a sí. Esta dialéctica espontánea y necesaria del Espíritu se expresa en el desarrollo de la historia. El mundo antiguo y el mundo griego fueron la juventud del Espíritu, la tesis. El Espíritu se ponía entonces a sí mismo en la inocencia de la primavera. Era la armonía de una sociedad, de una religión y de un arte, en la que el individuo coincidía con lo universal y lo divino. Pero el mundo griego, prosigue Hegel, ignoraba la importancia de la subjetividad y de la negatividad, ignoraba que el destino del Espíritu es perderse, "alienarse", para así salvarse. Fue el pueblo elegido quien aportó al mundo la revelación del sujeto -antítesis~, pero al mostrar a Dios en toda su trascendencia y lejanía, dejó al hombre sumido en la conciencia desdichada, distante de Dios. Con el cristianismo aparece un Mediador, Cristo, el hombre-Dios, que hace de puente entre el cielo y la tierra, enseñando a los hombres que son hijos de Dios. Hízose así la síntesis, penosamente realizada en la Edad Media y moderna (6).

Tras Hegel vino Marx, introduciendo la dialéctica de Hegel en el campo de la materia. La evolución del hombre y de la historia se deben a los cambios de relaciones económicas, al punto de que la diversidad de civilizaciones y religiones no son sino reflejos de las mismas. La materia tiene por propiedad esencial el movimiento y el movimiento es dialéctico. De ahí que la ley de la historia sea la lucha de clases. Inicialmente esa lucha posibilitó el paso del régimen de esclavitud, en que el amor tenía derecho de vida y muerte sobre sus súbditos, al régimen feudal. Luego el capitalismo reemplazó al régimen feudal y por la dialéctica ineluctable de las oposiciones, el comunismo debía suceder al capitalismo. Toca al proletariado la "misión histórica" de ser el agente del advenimiento de una sociedad sin clases, que será la síntesis final de la historia.

La inteligencia de la historia propia de la modernidad se afianzó sobre la base de la "desacralización" que caracteriza al mundo moderno. Al no aceptarse ya las enseñanzas reveladas sobre la creación y la redención, y por ende sobre el origen y el fin del hombre, así como el sentido de su existencia y la significación de la historia, el hombre moderno ha tenido que buscar la respuesta a esas cuestiones fundamentales con la ayuda de la sola razón y en una perspectiva puramente terrenal. No olvidemos que la expresión "filosofía de la historia" fue creada por Voltaire. En una palabra, según la concepción hegeliano-marxista, es el hombre quien hace la historia, y no Dios, es el hombre el que debe tomar en sus manos su destino y decidir libremente cuál será. La creencia en un Dios trascendente, la

fe en la Providencia de un Dios todopoderoso, es algo realmente incompatible con la concepción moderna de la historia, ya que nos condena a aceptar "el orden establecido", rehusando luchar contra el mal, querido o al menos permitido por Dios. No en vano dijo Bakunin: "Si Dios existiese, habría que matarlo".

Sobre esta base se estableció la teoría del "progreso indefinido". Admitida casi como un dogma en el siglo XIX, el hecho es que fue desmentida por las catástrofes del siglo XX y los horrores del Gulag. Según la fórmula de Camus, la libertad absoluta condujo a la tiranía absoluta.

II. SANTO TOMÁS Y LA HISTORIA

Vayamos ahora a lo que Santo Tomás nos enseña sobre el sentido de la historia. Recordemos aquello que nos decía el P. Fessard de que para el Doctor Angélico sólo existía el ser de razón y el ser natural, clausurándose así a toda posible comprensión de la historia. Veamos lo que el mismo santo nos dice sobre estos dos tipos de seres: "Se llama, propiamente hablando, ser de razón estas nociones que la razón descubre en las cosas en tanto que son consideradas por ella: así las nociones de género, de especie, etc., que no se encuentran en la naturaleza, pero resultan de la consideración de la razón; este ser de razón es propiamente el sujeto de la lógica. Pero estas nociones inteligibles son coextensivas a los seres de la naturaleza, por cuanto éstos caen bajo la consideración de la razón; y por eso el sujeto de la lógica se extiende a todo lo que merece el nombre de ser de la naturaleza" (7).

Fessard no ha entendido el lenguaje de Santo Tomás. El "ser de razón" de que habla el santo no es el ser meramente racional, ni el "ens naturae" es el ser de la naturaleza tal cual hoy se lo entiende, es decir, la naturaleza física. El "ens naturae" designa el ser real, la realidad en toda su extensión, o, si se prefiere, el ser extramental, que al englobar toda la realidad, engloba también el ser de razón, dado que la razón es, ella también, realidad. Cuando habla entonces de "ens naturae" y "ens rationis" no se trata de una división del ser en "dos regiones" (8). El ser natural de Aristóteles y de Santo Tomás incluye también al hombre, sujeto de la historia. Nada se opone, por tanto, a que una filosofía tomista de la naturaleza y del hombre se prolongue en una consideración de su ser histórico.

1. En el hombre individual

Para Santo Tomás todo lo creado está signado por el movimiento, condición esencial para que pueda actuar en pro de su ínsita finalidad. ¿Por qué oponer "naturaleza creada" a "historia"? No hay historia más que del universo, que es un conjunto de naturalezas, y sobre todo de esa naturaleza privilegiada que es la del hombre. Él ha recibido de Dios "inclinationes in proprios actus et fines", para que se vuelva "divinae providentiae particeps, sibi ipsi et allis providens" (9). La perspectiva del Aquinate es plenamente antropológica, y finalmente histórica. Además de la causa eficiente del hombre, que es Dios, el creador, destaca su causa final, que lo impulse libremente hacia su fin, siendo en cierto modo providencia para sí mismo. Santo Tomás tiene una idea dinámica del hombre individual, en la perspectiva del "motus creaturae rationalis in Deum". El hombre es un manojito de actos, movidos por el amor. Aun los dones del Espíritu Santo son comprendidos desde este punto de vista de "moción hacia el fin".

En esto, el hombre se diferencia de Dios, su creador. En Dios la existencia es idéntica a su esencia. Pero toda existencia que viene a actualizar una esencia, como es el caso del hombre, la hace entrar en la historia. Maritain ha expresado esto diciendo que todo ser creado está compuesto de "nature et d'aventure" La palabra "aventura" tiene que ver con la contingencia del ser creado, que implica las dimensiones propias del ser histórico. Por el hecho de que el hombre no es acto puro, puede libremente orientar su realización en un sentido bueno o malo (10). Esta autorrealización supone una duración que, para el hombre, es la de su tiempo y de su historia. "Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci" (11); "humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat" (12); "homines per tempus ad beatitudinem perveniunt" (13). Como dice el P. de Finance el hombre es un sujeto espiritual, un ser inteligente y libre, capaz de "trascender" la naturaleza, de conducir su propio desenvolvimiento (14).

Se ha señalado cómo la II Pars de la Suma se relaciona con la I Pars, la ética con la antropología, y ello en base a la noción del hombre hecho a imagen de Dios. No en vano el prólogo de la I-II comienza con la cita de San Juan Damasceno que termina la I,93,9 sobre el "homo factus ad imaginem Dei" (15). En continuidad con la doctrina de los Santos Padres según los cuales la imagen es lo entitativo y la semejanza lo ético, no se queda sólo en el plano de las potencias, al modo de San Agustín, sino en el de los actos (16). La imagen, es decir, la marca en el hombre de las Tres Personas no es algo estático sino algo que está al servicio de la semejanza, se realiza en un movimiento, un dinamismo, que es lo que estudia en toda la II Pars, el "motus creaturae rationalis ad Deum". La búsqueda de la semejanza con Dios es la razón de su impulso volitivo (17). El hombre es un ser que se hace, que se autorrealiza por sus actos, bajo la moción trascendente de la gracia. Un ser esencialmente en movimiento hacia la felicidad (beatitudo), fruto esjatológico, anticipado ya desde aquí mediante las virtudes y los dones.

2. En el orden social

El hombre es, pues, movimiento en esta vida, es tiempo, es historia. Cuando el Verbo encarnado aparece, en la III Pars, cuando la eternidad irrumpe en la historia, con los medios de salvación que trae consigo, los sacramentos y su acción divinizadora, es para recapitularlo todo e incluirlo en su movimiento al Padre.

Pero el hombre no es sólo un ser individual, signado por el tiempo. También es un ser social y político, como lo deja muy en claro el Aquinate. La autorrealización del hombre supone la vida social. Hay una historia de la sociedad, movida por el hombre bajo la conducción de Dios. Si para Hegel la dialéctica es el "motor" de la historia, para Santo Tomás la historia está en las manos de Dios. Pero Dios la conduce por las causas segundas. Es más perfecto, nos dice, que la Causa primera obre utilizando los agentes creados que de una manera inmediata y sin intermediarios; es más perfección que alguien que es bueno sea también causa de la bondad de otros, así como que un maestro no sólo haga de sus alumnos doctores sino también maestros de los demás (18). Cuando la madera se pone en el fuego se enciende. Si se pregunta por qué, alguno respondería: Porque es natural al fuego arder y quemar; otro dirá: Porque Dios así lo ha querido. Los dos tienen razón. Sólo que uno mira la causa segunda y el otro la primera (19). De este modo explica Santo Tomás el origen de la ciudad y de su organización. Todo ello es ya

historia del hombre, al que Dios hizo animal político, le dio la razón, para que busque el por qué de las cosas, y el habla para expresarse y ordenar. Así nació la ciencia, la filosofía, e incluso las civilizaciones. Y dentro de ellas las asociaciones humanas: las familias, los pueblos, las ciudades. De todo esto parte la concepción tomista de la historia y del hombre como animal histórico.

Si el hombre individual llega a su perfección gradualmente y no de golpe, "así como alguien fue primero niño y luego varón" (20), de manera semejante el conjunto de los hombres, que se suceden a lo largo de los siglos, puede ser considerado como un solo hombre que de algún modo subsiste y aprende sin cesar. En este sentido, dice Santo Tomás, "muchos hombres son un solo hombre" (21). Veamos cómo, al menos implícitamente, el Aquinate admite una historia total de la humanidad, sobre la base de que en buena parte dependemos de nuestros mayores y nos abrimos hacia la posteridad, preparándola con nuestras acciones.

El hombre es, así, un ser histórico. Pero no sólo lo es porque su naturaleza está abierta al devenir sino, y sobre todo, porque está inserta en una historia trascendente, la historia de la salvación. Santo Tomás nos ofrece toda una doctrina de esta historia superior, de la creación y del pecado, del paso a través de los signos de lo implícito a lo explícito, de la manifestación progresiva de la verdad en el corazón de los hombres, hasta el día en que el Verbo, plenificando en sí los tipos y figuras veterotestamentarios, se hace carne para redimirnos. Véase si no las cuestiones que consagra a la ley antigua y a la ley nueva. La revelación misma es un hecho histórico, una revelación de lo alto cuyo centro es la Encarnación del Verbo. Todo lo que la precede es una preparación a ese kairós trascendente y todo lo que la sigue es su consecuencia. En este sentido se ha llegado a decir que la idea de historia, entendida en toda su profundidad, de una historia que tiene un sentido, una lógica, una inteligibilidad, es una idea típicamente cristiana. La salvación que trae Cristo encuentra su aplicación en el curso de la historia. Es el resultado de un encuentro, posible en todos los instantes de la historia, entre cada persona y su Dios salvador. En última instancia, el sentido de la historia no es sino la recapitulación de las personas y de las cosas en Cristo, motor inmanente de la historia.

3. La historia y los sacramentos

Un último aspecto que vamos a considerar es el lugar de lo histórico en la visión tomista de los sacramentos. Todos ellos se relacionan con las etapas fundamentales de la historia de la salvación. Porque, como enseña Santo Tomás, "el sacramento es ante todo un signo conmemorativo de aquello que lo precede, es decir, de la Pasión de Cristo; es también un signo demostrativo de aquello que se realiza en nosotros por medio de la Pasión de Cristo, es decir, de la gracia; y es finalmente un signo profético, es decir, preanunciativo, de la gloria futura" (22). He aquí una mirada eminentemente histórica de los sacramentos, distinta de la otra, más conocida, pero más estática, que considera en ellos la materia y la forma.

Esta triple relación se encuentra, dice el Aquinate, en todos los sacramentos. Pero cuando habla de la Eucaristía, que considera como el sacramento por antonomasia, la doctrina general se afirma y se sublima: "Este sacramento tiene una triple significación. Una respecto a lo pretérito, en cuanto que conmemore la Pa-

sión del Señor que fue un verdadero sacrificio. Y según este respecto se llama sacrificio. Otra significación adquiere respecto a la cosa presente, es decir, a la unidad de la Iglesia, en la que los hombres se congregan gracias a este sacramento. Y según esto se llama comunión..., porque por la Eucaristía comulgamos a Cristo, ya que participamos de su carne y de su divinidad, y porque por ella nos comunicamos y nos unimos entre nosotros. Finalmente tiene una tercera significación respecto al futuro, en cuanto que este sacramento es prefigurativo de la fruición de Dios que será en la patria celestial. Y según este respecto se llama viático, porque nos ofrece el camino para llegar al cielo" (23).

Como se ve, la economía sacramental encierra una micro-historia de la salvación. Es un presente, que depende de un acontecimiento pasado, la Pasión, en camino hacia un futuro plenificante, la Gloria. Las tres etapas: pasión, gracia y gloria, que en la Eucaristía se especifican en sacrificio, comunión y viático, responden a la triple significación: pascual, actual, esjatológica. La visión histórica de Santo Tomás alcanza así su punto de llegada en la esjatología, cosecha final de todo el ciclo de la historia.

P. ALFREDO SÁENZ

Notas

- (1) "La Notion de Dialectique chez saint Thomas", en Rev. de Sc. phil. et theol., 1950, pp.481-506.
- (2) De l'Actualité historique, col. "Recherches de philosophie, 6", vol.I, Desclée, Paris 1960, p.19.
- (3) Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, 5ª ed., Paris 1949, p.207.
- (4) Cf. Jean Langlois, "La catégorie moderne de l'historique et le thomisme", en Dialogue, junio-julio 1968, nº 1, p.68.
- (5) "Premiers jalons d' une philosophie thomiste de l' Histoire", en Sc. eccl., mayo-septiembre 1962, fasc.2, p.267.
- (6) Cf. J. Langlois, que así resume en el art. recién citado, pp.268-269, en base sobre todo al libro de Hegel Lecciones sobre la Filosofía de la Historia.
- (7) In IV Metaphys., lect.4ª n.573-574.
- (8) Cf. Marie-Martin Cottier, Hegel, la théologie et l'histoire, Rev. Thom., enero-mayo 1961, p.106.
- (9) Summa Theol. I-II, 91,2,c.
- (10) Cf. I-II, 49,4, ad 2.
- (11) I, 62,5, ad 1.
- (12) I-II, 97,1, c.

(13) I-II, 51,1, ad 1.

(14) Cf. Essai sur l'agir humain, Les Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962.

(15) S.Juan Damasceno, De fide orthodoxa, I.II, c.12: PG. 94,962.

(16) Cf. Summa Theol. I,93, 4 y 7.

(17) Cf. C. Gent. III, 24.

(18) Cf. Summa Theol. I, 103, 6,c.

(19) Cf. C. Gent. III,97.

(20) Summa Theol. I-II, 106,3,c.

(21) Comm. in Ep. ad Rom. c.V, lect.3.

(22) Summa Theol. III,60,3,c.

(23) III, 73,4,c.