

¿SANTO TOMÁS, MAESTRO? ¹

JUAN LUIS LORDA

1. *Los cambios de la fortuna*

El título lleva un interrogante no sólo para darle una nota de interés retórico, sino porque quiere plantear realmente una cuestión muy importante para la salud y buena conciencia de la teología católica: en qué sentido y hasta qué punto debemos considerar a Tomás de Aquino como maestro, no sólo en la historia, donde evidentemente lo ha sido, sino en el presente, es decir, para nosotros.

El interés de la cuestión se comprende con sólo hacer referencia a los profundos vaivenes que su estima ha sufrido en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, cuando se produjo una verdadera revolución en la enseñanza de la teología en los centros académicos, y el magisterio del santo dominico pasó de una posición absolutamente hegemónica a un silencio más bien incómodo. No hace falta un análisis agudo para adivinar que se trata de una manifestación del efecto pendular, cuando una exageración produce la contraria. El tiempo ha corrido. La perspectiva que nos da permite juzgar la situación prescindiendo por completo de los factores emocionales que interpretaban aquel cambio en una dramática y, a veces, áspera dialéctica entre progreso y tradición. Al quedar situados ya fuera de los impulsos de la moda y de las prevenciones del momento, podemos percibir mejor los matices de los fenómenos que ocurrieron.

Una simple ojeada a los materiales que servían para la docencia de la teología y filosofía escolástica en los años cincuenta, es suficiente para

1. Conferencia pronunciada el 10.II.1997, con motivo de la celebración anual de Santo Tomás de Aquino en la Facultad de Teología.

comprender que aquel cambio era irreversible, y que sólo esperaba una ocasión que sirviera de catalizador. Era inevitable que un periodo de fecundidad teológica como el de los años treinta a cincuenta, con una inmensa ampliación de perspectivas en todos los campos y una notable producción editorial, produjera la crisis de unos materiales escolásticos que, a pesar de su claridad y de su sólida estructura, resultaban en comparación pobres de contenidos y de estilo, y desfasados en relación al estado de la cultura².

La reacción provocó la desaparición casi universal de los viejos manuales y, de paso, cierta prevención hacia la figura de Santo Tomás asociada con esos materiales, que, en su mayoría, se presentaban como hechos «ad mentem Sancti Thomae». En medio de las simplificaciones que un cambio de esta envergadura lleva inevitablemente consigo, reivindicar entonces la figura de Santo Tomás parecía significar la defensa de un modo de hacer y enseñar teología, que resultaba —y el tiempo no ha hecho más que confirmarlo— periclitado.

Con todo, hay que decir que este olvido de Santo Tomás es más bien relativo. Una ojeada a la producción teológica de estos años permite observar que actualmente Santo Tomás de Aquino sólo cede el puesto a San Agustín en cuanto al número de trabajos que tratan explícitamente de su pensamiento³. En 1992, el P. Vansteenkiste, que con tanta dedicación intentaba recensionarlos todos⁴, hacía el siguiente comentario en la *Rassegna di Letteratura Tomistica*: «El tomismo está bien vivo en los medios donde todavía se estudia en serio la filosofía y la teología. Se puede constatar también que todas las ramas de la filosofía están presentes: la filosofía 'racional', la filosofía 'natural', la metafísica (con varios estudios sobre la analogía), la filosofía práctica. En cuanto a la teología, se puede advertir el interés por los problemas en relación a Dios y en torno a la moral. Se

2. Cornelio Fabro pintaba las cosas con cierto colorido: «¿Qué filosofía (y teología) se ha enseñado en muchos seminarios y tal vez también en no pocos institutos universitarios superiores? Una doctrina ecléctica e incolora, hecha de tesis y de definiciones abstractas y sin garra ninguna (...). No hay que maravillarse, pues, de que por todas partes rezume un malhumor, un sentido claro de insatisfacción y que a los manuales áridos y rancios (...), se prefiera una literatura más ágil y moderna». C. FABRO, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*, en C. FABRO y otros, *Las razones del Tomismo*, Eunsa, Pamplona 1980, 15-45, 37.

3. Basta ojear, por ejemplo, la sección bibliográfica de la revista *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*.

4. En los años 1989 a 1993 la cifra anual de los trabajos recogidos por la revista que guardan alguna relación con la figura de Santo Tomás, se acerca a los 1000, incluyendo los añadidos en el número siguiente. Me refiero a los números XXV a XXIX de la revista, editados en los años 1992-1996.

apreciará también algunas consideraciones importantes sobre la recepción de Santo Tomás en la historia»⁵.

2. *La vida intelectual y el lugar de los maestros*

Los saberes de tipo sapiencial, como son la filosofía y la teología, son una aventura, al mismo tiempo personal y colectiva, de conocimiento. En ella se conjugan el esfuerzo de adquirir el conocimiento y meditarlo, y los procesos sociales de difusión del saber, que configuran la cultura y garantizan su supervivencia por encima de la caducidad de las personas. Interesa que consideramos brevemente este proceso porque nos proporcionará los instrumentos de análisis necesarios para responder a la pregunta de en qué sentido Santo Tomás puede ser para nosotros un maestro.

En este proceso pueden considerarse cuatro momentos:

a) En primer lugar, *la génesis de la vida intelectual*. La mente humana necesita el estímulo de lo que otros piensan, para empezar a pensar. En todos los campos del saber se requiere una iniciación, que se realiza en el diálogo del profesor con el discípulo. En un régimen de confianza, basado en su prestigio personal, el profesor introduce al discípulo en los rudimentos de una materia. Se accede al saber a través de otros y, por tanto, en dependencia inevitable de sus gustos y preferencias personales y también de la mayor o menor amplitud de sus conocimientos. Se adquiere un «logos» sin ser capaz de contrastarlo y, por tanto, sin poder juzgar todavía su alcance y su verdad. Se posee como un mundo aparte, todavía no integrado en el propio saber y experiencia.

b) En segundo lugar, se produce la *elaboración personal*, que tiene dos aspectos: primero, la ampliación del campo de conocimientos mediante la lectura o la frecuentación de otros autores; y, segundo, la elaboración personal mediante el contraste con la experiencia personal y la meditación analítica y sintética. Este aspecto siempre es creativo en mayor o menor medida. El que piensa reelabora y matiza las nociones fundamentales y los esquemas recibidos, los personaliza y, a veces, obtiene puntos de vista, nociones, o esquemas nuevos. Si consigue llegar a formularlos adquirirá una conciencia más clara de lo que sabe, y se pondrá en condiciones de comunicarlos.

5. RLT 25(1992)5, es el «Praefatio» de la revista, donde se recogen trabajos de 1989.

c) En tercer lugar, la *socialización del saber*. Si el que piensa logra transmitir su mensaje y hacerse oír en la comunidad de los entendidos en esa materia, provocando alguna reacción, empieza a colaborar en la maduración del saber. El saber se criba en el debate continuo de los entendidos. Allí se contrastan las aportaciones, se rechazan o se admiten, pudiendo llegar a ocupar un lugar en el saber común. Puede suceder que una persona intervenga en ese diálogo de una manera tan relevante que sus aportaciones ocupen un lugar preferente en el saber común, constituyéndose en guía intelectual para los demás; es lo que llamamos un maestro. Así podemos observar que los saberes sapienciales están constituidos no sólo por un conjunto de nociones y esquemas de pensamiento, sino, principalmente, por un conjunto de maestros, que son fuentes de ese saber, porque son quienes han intuito las nociones o creado los esquemas, y en ellos esas ideas y esquemas tienen una profundidad que no se puede encontrar en otra parte.

d) En cuarto lugar está la *preparación de los materiales didácticos*. Conviene advertir, porque no se suele tener en cuenta, que la forma social de un saber es la que le da la enseñanza. Crean esa forma generaciones de profesores que se suceden unos a otros trabajando sobre los mismos materiales, introduciendo modificaciones, mejorando el orden, completando los datos. La pedagogía impone sus condiciones: la capacidad de adquirir de los alumnos determina la extensión de la materia y el grado de sencillez de los esquemas. A diferencia de algunas ciencias de la naturaleza, donde la acumulación de material no constituye un problema porque puede ser poseído por distintas personas o recogido en distintas fuentes, los saberes humanísticos que son sintéticos, tienen que tener necesariamente medida humana, se han de acomodar a la capacidad limitada de la mente. Este límite, además de medir el contenido, impone también un modo de presentar la materia para que pueda ser asimilada (la retórica, en el sentido más clásico). Cuando el material abunda —como sucede ahora— es necesario seleccionarlo y simplificarlo. No es posible transmitir las nociones, llenas de matices y referidas a multitud de experiencias y de contrastes, de los sabios maestros, sino necesariamente una simplificación. Esta es una paradoja insalvable de la vida intelectual: la socialización del saber lleva consigo su simplificación: sólo pueden triunfar y transmitirse simplificaciones, que siempre implican algún reduccionismo.

De los pasos de este proceso, que manifiesta tan a las claras las limitaciones del saber humano, podemos extraer algunas ideas que nos serán muy útiles para entender lo sucedido con la figura y el magisterio de Tomás de Aquino.

a) Primero destacar la diferencia entre el saber personalizado y el saber recibido y aceptado en un magisterio. El primero está vivo, referido a la experiencia y contextualizado. El segundo, que se recibe en la enseñanza, es un «logos» en cierto modo independiente, captado con mayor o menor perfección, y que necesita todavía establecer sus lazos con los propios conocimientos, con la propia experiencia y con el medio en el que se vive. Puede ser que no lo haga nunca o que sólo lo haga en parte, y que permanezca en la mente como una «doctrina» aprendida, con su lógica propia, es decir que, desde el punto de vista existencial, sea un «logos» sin su referencia real, admitido quizá como «verdad», pero no incorporado ni vivido como verdad.

b) Este límite pone de relieve el papel de los grandes maestros. La relación que una mente egregia ha logrado con la verdad, tan llena de matices y de relaciones, nunca es suficientemente expresada en un resumen, en un esquema, en una generalización. Por eso hay que lograr mantenerlos como fuentes vivas, publicando sus obras originales. Como cada pensador se ha planteado las cuestiones en un contexto histórico determinado y ante unas solicitaciones concretas, es imprescindible introducir a su pensamiento exponiendo el contexto en el que nació.

c) Precisamente porque cada autor piensa en el contexto de su época, y aporta sobre esa base, la historia de cualquier disciplina humanística es la mejor propedéutica para ella. Así se piensan los problemas a medida que se van planteando, con su lógica interior, que se ha desarrollado a lo largo del tiempo. Después de haber dado los primeros rudimentos para poder comprender las cuestiones de enfoque y el vocabulario, es imprescindible la explicación de la historia. Por eso, la construcción y esquematización de la historia de un saber humanístico, o de una parte de él, es una de las tareas más útiles para la enseñanza.

3. *Santo Tomás de Aquino en su contexto*

Quizá no supiéramos gran cosa de Santo Tomás de Aquino si no hubiera escrito la *Suma Teológica*, que es, sin duda, la obra más influyente en la historia de la Teología católica, después de los textos sagrados. Sin la *Suma*, Tomás de Aquino probablemente no habría destacado entre los teólogos de la época escolástica, que fue una época extraordinariamente fecunda y creativa, donde la teología se configuró como ciencia. En lugar de haber eclipsado a tantos de sus brillantes contemporáneos, hubiera podido ser eclipsado por alguno de ellos, como Pedro Lombardo, Hugo de S. Víc-

tor, Alejandro de Halles, Felipe Canciller, o incluso Pedro Abelardo, por no decir S. Buenaventura o el Beato Juan Duns Scoto. Sin la *Suma*, Santo Tomás de Aquino sería, en la historia de la teología, sólo un puñado de ideas felices, como sucede hoy con otros de sus contemporáneos. Sus otros tesoros no serían conocidos como apenas lo son para la mayoría. Porque la necesidad de simplificar es una limitación insalvable de la condición humana: como no se puede transmitir todo, se selecciona lo que parece mejor y más representativo; lo demás queda para los especialistas.

Ciertamente, Santo Tomás no se reduce a la *Suma*, e incluso otras de sus obras contienen puntos de vista más originales o profundos, y no se le puede conocer bien si no se acude a ellas, pero ninguna otra es tan orgánica y tan completa. Y esto se debe a que fue concebida con mucho cuidado para ayudar a los estudiantes⁶: nació con la vocación de poner en orden la materia dispersa que se enseñaba, pensando precisamente en los que empiezan. De ahí su formidable éxito pedagógico.

Pero su valor no se puede apreciar si no es en su contexto. Hay que recordar que la enseñanza en aquella época en que los libros eran un bien de lujo y el papel todavía no existía en esta parte del mundo, era extraordinariamente dinámica. Desde principios del siglo XIII, la actividad académica más importante, y la propia de los maestros, era la *disputatio*. Ordinariamente, al hilo de la lectura de alguno de los grandes textos teológicos o filosóficos que entonces eran apreciados, se planteaban cuestiones claves y se suscitaba la discusión en la clase, en favor o en contra de una tesis: tras recoger y clasificar los distintos argumentos, el Maestro aportaba testimonios autorizados, hacía una exposición magistral, donde centraba la cuestión y, estableciendo las distinciones necesarias, daba a cada parte la razón que tenía.

El método obligaba a plantear las tesis y a resolverlas con mucho rigor intelectual y generaba un sinfín de argumentos y de matices que circulaban entre los maestros. La labor de Santo Tomás de Aquino consistió en

6. Lo señala el propio autor en su famoso prólogo: «En esta obra, nos proponemos enseñar las verdades de la religión cristiana de manera adecuada a la enseñanza de los principiantes. Hemos comprobado que los nuevos en estas materias, encuentran dificultades en los escritos de muchos autores: a veces, por la innecesaria multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos, a veces porque lo que tienen que aprender, no se les ofrece según el orden que requiere la materia, sino según el orden que viene dado por la explicación de los libros, o según se presentan las disputas académicas, y también porque las frecuentes repeticiones provocan la confusión y el aburrimiento de los oyentes».

reunir durante años y sintetizar una inmensa multitud de estas cuestiones y disponerlas según un orden lógico⁷. Fue una labor gigantesca⁸. Vertió lo que había aprendido en las miles de disputas, acudió a lo que habían publicado sus colegas, eliminó las repeticiones, centró los temas, dividió las cuestiones, recopiló y seleccionó las autoridades, escogió los argumentos y precisó las distinciones. En cierto modo, logró compendiar lo más relevante de la sabiduría teológica medieval. Pero lo más admirable de esta gran construcción del espíritu, no es sólo cómo está resuelta cada cuestión, sino también la estructura general del edificio, que ha sido completamente pensada por Santo Tomás de Aquino⁹.

La *Suma* tiene precedentes importantes. En primer lugar, la *Summa sententiarum* de Pedro Lombardo¹⁰, que era entonces —y seguirá siéndolo por mucho tiempo— el libro que servía de base a la enseñanza¹¹. Y otras importantes sumas elaboradas al comienzo del siglo¹². Pero la compara-

7. Cfr. M-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1966, 337-343.

8. La *Suma Teológica* trata 512 cuestiones o temas; y cada tema se desdobra en varias tesis que se quieren probar, cada una con sus argumentos a favor o en contra; en total, 2.669 artículos (es decir, disputas), y unos diez mil argumentos.

9. Esta estructura está brevemente explicada en las introducciones y su admirable desarrollo general puede verse, por ejemplo, en los apéndices de la edición de Marietti, donde se ha tenido la feliz idea de recoger todas las introducciones que hace le propio Tomás de Aquino y disponerlas con un orden tipográfico que facilita una visión de conjunto de la estructura. Ha sido estudiada por M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, 258-273; y G. LAFONT, *Estructuras y método de la Suma Teológica*, Rialp, Madrid 1964; ambos autores discrepan y otros autores intervinieron en la cuestión; cfr. G. CELADA, *Introducción a la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino* en la nueva traducción de la BAC, vol. I, Madrid 1988, 3-48, especialmente 22-28, que recoge un breve compendio con la bibliografía actualizada.

10. J. I. SARANYANA, *Las primeras 'Summae' del siglo XII*, en J. L. ILLANES-J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 40-44, 42-43.

11. «Las sentencias constituyen una 'summa' un tanto abigarrada y compleja, en que Lombardo ha recogido con habilidad la mayoría de los pareceres teológicos de la época, con muy pocos pronunciamientos personales sobre las opiniones sistematizadas» J. I. SARANYANA, *o. cit.*, 43. Según la opinión de Melchor Cano: «Aparte de la palabra *distinción*, según la cual se dividen los libros, no se encontrará casi nada distinto o distribuido correcta y ordenadamente. Más bien constituyen un atracón de testimonios, que una disposición ordenada de una disciplina (...). Consecuentemente en los estudiosos que se han adherido a sus pautas metodológicas, todo es confuso y casi caótico» M. CANO, *De locis theologicis*, 12, c. 2, n. 4, Roma 1900, III, 13; tomo la cita de J. WEISHEILP, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona 1994, 257-258.

12. A comienzos del s. XIII, coinciden tres grandes maestros en París, que elaboran cada uno su *Suma*: la de Guillermo de Auxerre (1216-1231), que produce una *Summa Aurea*; Alejandro de Hales, profesor parisino que es quien difunde el méto-

ción permite apreciar la superioridad de la de Santo Tomás, mejor construida y más rica de materiales. Se comprende que, a la larga, la *Suma Teológica* desplazara otros materiales.

Tomás de Aquino tiene en su haber un segundo gran mérito, porque es el autor que más ha influido en la recepción de Aristóteles en el pensamiento cristiano. Toda la escolástica depende del gran filósofo, que es una de las primerísimas figuras de la historia del pensamiento. Gracias al pensamiento lógico de Aristóteles, la teología se configuró como una ciencia. Tomás vivió en primera fila, la última oleada de recuperación de sus obras, que llegaba a través de los grandes comentaristas árabes, y dedicó unos profundos comentarios a las principales obras de Aristóteles, donde hizo una notable labor de interpretación y crítica filosófica. Incorporó, transformándola, una parte considerable de la filosofía aristotélica. En cierto modo, cristianizó a Aristóteles corrigiéndole en lo que entraba en colisión con la revelación cristiana y recibiendo mucha parte de su metafísica, su ética y de manera especial, su riquísimo bagaje psicológico. Así creó una síntesis filosófica de poderosa envergadura.

Principalmente por estos dos méritos, —la sistemática y método de la *Suma Teológica*, y la recepción cristiana de Aristóteles— Tomás de Aquino ocupa un lugar destacado en la historia de la teología y de la filosofía. Ambos puntos van a ser, como veremos, los más determinantes en su influencia posterior en teología y filosofía, respectivamente.

Tomás de Aquino causó impresión entre sus contemporáneos e influyó en ellos. Sus puntos de vista fueron recogidos dispersamente por unos y por otros y fue también copiado sin citar, como sucedía entonces y ahora (sólo que entonces era una práctica socialmente admitida). Además, la ejemplaridad de su vida causó una hondísima impresión entre las personas que le ayudaron en sus trabajos y convivieron con él, como se manifiesta en las declaraciones del proceso de canonización. Fue canonizado por el Papa Juan XXII el 18 de julio de 1323. Su reconocida santidad sitúa Tomás de Aquino en la línea de la «teología arrodillada» que reclamaba von Balthasar como el modo más adecuado de teologar; pues, en efecto, sólo los

do de las *quaestiones disputatae*, y escribe una *Glossa sententiarum* (comentario a las sentencias) y posteriormente una *Summa Theologica* o *Summa Halensis* (junto con sus discípulos Juan de la Rochelle y S. Buenaventura); y Felipe Canciller, que es autor de una importante *Summa de Bono*. Santo Tomás las conoce, se ha servido de ellas y en algunas partes las sigue.

santos tienen una experiencia suficientemente profunda de las verdades de la fe y eso les otorga una autoridad especial cuando hablan de ella¹³.

Al cabo de un siglo de su muerte, la figura de Tomás de Aquino brillaba ya con cierto esplendor. Basta contemplar el fresco que Bonaiuto dedica al Triunfo de Santo Tomás, en Santa María Novela, de Florencia. Como quiere poner de manifiesto la espléndida alegoría, donde se ve a Santo Tomás sentado en un trono y cortejado a sus pies por todo el ciclo de los saberes antiguos, su influencia era ya notable en muchas áreas del saber. Este fresco ilustra la tesis de que Santo Tomás compendia la fecundidad de la escolástica medieval. No lo es todo, pero sí lo más relevante.

4. *La teología escolástica y las escuelas teológicas*

La recepción de la teología de Tomás de Aquino se realiza, primero, en su propia Orden de Predicadores. Tomás dejó un pequeño número de discípulos y admiradores intelectuales, que fueron creciendo¹⁴. La orden dominicana pronto lo considerará como su maestro propio: prohibirá formalmente su crítica en los primeros momentos de confusión (1279); y, más tarde lo reconocerá para la enseñanza dentro de la orden.

Se trata de un fenómeno semejante al que sucede, en aquella época, en otras órdenes. De un periodo tan fecundo como es la escolástica, cada orden va a salir influida por los talentos propios que han brillado más. Esto dará origen, posteriormente, a las distintas escuelas de las órdenes religiosas, a medida que sus enseñanzas se formalicen para ser transmitidas. Y, en ocasiones, por el prurito de distinguirse y hacer valer lo propio, provo-

13. U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en *Ensayos Teológicos I, Verbum Caro*, Cristiandad 1964, 235-268. Este trabajo está escrito todavía en el contexto de la desaparición de los viejos manuales escolásticos: «¡Qué riqueza de puntos de vista, de perspectivas en todas direcciones, de incitaciones esparcidas sin intención sistemática conserva todavía Santo Tomás, si se compara con el esqueleto de un manual de hoy!» (268). Von Balthasar se daba cuenta de que ésta era, en cierto modo, una tendencia escolar connatural, pero intentaba evitarla y poner la teología más en contacto con la espiritualidad y, en particular, con la oración donde se da una verdadera búsqueda de la verdad, *fides quaerens intellectum*. Para Balthasar, la teología más auténtica es la de los santos (cfr. p. 254).

14. E. Vilanova señala su temprana influencia en «los países catalanes»; en el mallorquín Ramón Martí, condiscípulo de Tomás en París, en Ferrer y Bernat de Trilla, que le sucedieron en la cátedra parisina; y, en el siglo XIV, en los valencianos Vicente Ferrer y Bernardo Oliver. Cfr. *Historia de la Teología Cristiana*, I, Herder, Barcelona 1987, 797-798.

carán un cierto particularismo y, a veces, interminables disputas de escuela. Este efecto marginal, pero no despreciable, será una de las causas de la decadencia del escolasticismo.

El hito más importante en la recepción de la teología de Santo Tomás es la introducción de la *Suma Teológica*, como libro de texto, por la escolástica barroca, especialmente en Salamanca¹⁵. Es un momento de oro por la talla intelectual de los teólogos que van a intervenir. Por extraño que parezca, han pasado dos siglos y medio desde la muerte de Santo Tomás hasta que la *Suma Teológica* se introduce oficialmente en las aulas universitarias. Con esto, el magisterio de Santo Tomás consigue imponerse sobre la división de las escuelas: «Gracias a Vitoria y a la escuela de Salamanca, Santo Tomás ya no fue considerado como jefe de una escuela teológica particular, sino que se convirtió en un maestro universal, el Doctor Communis»¹⁶.

Bien es verdad que se trata de un Santo Tomás interpretado y no siempre bien. Se puede ver en los comentarios que se publican, que empiezan a ser numerosos y de primeras figuras¹⁷. La Compañía de Jesús que nace en este siglo y se forma intelectualmente en este contexto, asume rápidamente la *Suma* en su enseñanza, y contribuye a su difusión, aunque pronto tenga también una interpretación propia, de escuela, sobre todo en filosofía, debida al jesuita Francisco Suárez (1548-1617)¹⁸. Por otra parte, en la enseñanza, era inevitable que se produjera el eclecticismo de la suma tomista con las tradiciones de las distintas escuelas.

15. «Para la historia de la *Suma*, el hecho más importante es que se constituye en el texto básico de Teología» G. CELADA, *o. cit.*, 45. Después de algunos intentos aislados, ya en el siglo XV, en Alemania, y también, por ejemplo, en Alcalá; Cfr M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, II, BAC, Madrid 1977, 95-96; 331-332; la comienza a usar Pedro Crockaert (+1514), maestro de Vitoria, en París; Cayetano (+1534), en Italia; y, sobre todo Francisco de Vitoria: «Francisco de Vitoria en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca introdujo la *Summa Theologica* de Santo Tomás como libro de texto en la cátedra de prima, mientras, simultáneamente, Domingo de Soto hacía lo mismo en la cátedra de Vísperas». G. CALABRESE, *La teología nella Compagnia di Gesù*, en G. OCCHIPINTI (dir.), *Storia della Teologia*, II, Dehoniane, Roma 1996, 439-476, 494

16. G. OCCHIPINTI, *La scuola teologica di Salamanca*, en G. OCCHIPINTI (dir.), *o. cit.*, 439-476, 442

17. En particular tiene importancia el del cardenal Tomás de Vío (Cayetano), que se aprecia no ha captado algunos puntos capitales de la filosofía de Santo Tomás, pero su importante comentario será editado juntamente con la *Suma*, en la edición que promueve S. Pío V.

18. G. CALABRESE, *La teología nella Compagnia di Gesù*, en G. OCCHIPINTI (dir.), *o. cit.*, 494.

En esta época, se producen cambios muy importantes en el método de enseñanza. Poco a poco se pasa de la enseñanza de las cuestiones a la enseñanza sistemática de materias. El mismo orden de la *Suma* facilitará la distribución temática y, posteriormente, la división en tratados. Melchor Cano (1509-1566), con su *De Locis Theologicis*, aporta un importante elemento de configuración formal. Cano manifiesta cuál es el modo adecuado de sustentar las tesis o proposiciones teológicas y ordena los «lugares»: con el recurso a la Escritura, a los Padres, al Magisterio, a los Teólogos, a la razón teológica. Esta aportación, que Báñez simplifica, permitirá organizar con gran rigor el material de la enseñanza¹⁹.

Se inicia así el nuevo método escolástico donde las materias se presentan como un cuerpo orgánico de proposiciones o de tesis bien demostradas. En esto el método era todavía deudor del ideal de ciencia aristotélico, asumido por la escolástica medieval. Pero ahora es el profesor —o el libro— el que hace todo: presenta las tesis o proposiciones, una tras otra, discute los argumentos en contra, busca apoyos de autoridad en la Escritura y la Tradición (los Padres y, especialmente, en el Magisterio) y desarrolla la razón teológica. El método tenía la ventaja de asentar las tesis con mucho rigor, y, en ese sentido, ha tenido un efecto permanente en la clarificación de muchas nociones teológicas.

Este modo de enseñar se formaliza y se difunde, creando, a partir del siglo XVII, la tradición manualística, que, con diversos renacimientos, llega hasta nuestros días. Las necesidades de la enseñanza llevaron a simplificar los manuales. No se puede negar un éxito didáctico, pues a través de los siglos, y dentro de su género, adquirieron cierta perfección. Durante siglos, y por imperativos didácticos, se copiaron y esquematizaron, empobreciéndose, pero también jugaron un papel relevante en la enseñanza: eran muy seguros, claros y ordenados. En nuestro siglo, con el renacimiento de los estudios de la Teología de Santo Tomás, se produce cierta renovación de los materiales, con exponentes de mayor talla intelectual.

Pero no es posible superar las limitaciones inherentes al método. Esta forma de hacer teología arrastraba tres grandes limitaciones que al final la van a llevar al colapso: su concepto de ciencia, el método dialéctico que se imponía para la justificación racional, y el tratamiento deficiente de las fuentes.

19. Cfr J. M^a ROVIRA BELLOSO, *Las fuentes de la Teología. Sobre los lugares teológicos según Melchor Cano*, cap. IV, de su manual de *Introducción a la Teología*, BAC, Madrid 1996, 123-150.

La idea de que la ciencia consiste en un cuerpo de proposiciones demostradas es central para la tradición escolástica, pero tropieza con la dinámica de la revelación. Mientras que el ideal de la ciencia aristotélica es intemporal y está formado de proposiciones universales, la revelación de Dios se ha realizado en la historia a través de hechos y palabras particulares y contingentes. El centro del saber cristiano no lo constituyen un conjunto de proposiciones, sino un conjunto de misterios²⁰ que deben ser contemplados, que son inefables y que nunca quedan suficientemente expresados por palabras humanas. En definitiva, la revelación cristiana no es simplemente una «doctrina» o «locutio Dei», sino el mismo Cristo, una persona²¹ que, al mismo tiempo, es la Palabra de Dios. Los misterios de la vida de Cristo son los cauces principales de la revelación. Frente a estos misterios que deben ser contemplados, el cuerpo de proposiciones que intentan expresarlos ocupa un segundo lugar. La teología necesita expresar los misterios en proposiciones adecuadas, pero el saber teológico es mucho más que el conjunto de esas proposiciones. No es sólo ciencia, en el sentido aristotélico, sino también sabiduría.

En segundo lugar, la manualística utilizó el afinado instrumental intelectual escolástico preparado para las *disputationes*. Pero no hay que olvidar que ese instrumental estaba pensado para la dinámica participativa y viva de las *quaestiones disputatae*. El dominio de la técnica de divisiones y distinciones, y tantas fórmulas más, eran útiles para el maestro que actuaba en vivo, y le permitían controlar la situación, pero colocadas en un libro de texto, con frecuencia resultaban artificiosas y complicaban el discurso, haciéndolo árduo para los entendidos e ilegible para los no iniciados. Es verdad que obligaban a una lógica muy rigurosa, pero también favorecían el bizantinismo, planteando cuestiones rebuscadas y favoreciendo interminables disputas de escuela. Y, quizá sea lo más grave, daban a la teología un aire excesivamente racionalista; la teología quedaba subsumida dentro de los límites que podían ser abarcados con el vocabulario y método de la filosofía escolástica. Por eso, no pudieron competir con la frescura del género ensayístico moderno, ni tampoco con la recuperación del estilo simbólico y sapiencial de la patrística.

En tercer lugar, el tratamiento de las fuentes resultaba muy deficiente. Con el interés de apoyar una tesis, se extraían frases de los Padres, mu-

20. Es importante a este respecto la obra de M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*.

21. R. Guardini hace una luminosa consideración sobre este punto en *La esencia del cristianismo*.

chas veces fuera de contexto y de un modo muy fragmentario, que impedía un acercamiento verdaderamente profundo a su pensamiento. Esto provocó la hegemonía casi absoluta de la fuente del Magisterio que es la fuente más segura y también la más cómoda, porque se expresa en términos mucho más precisos que la Escritura y más cercanos culturalmente que los Padres. Pero también es una fuente más parcial, pues generalmente sólo ha intervenido para aclarar cuestiones puntuales. La recuperación de una Teología Bíblica, que llena de nuevas nociones y perspectivas la teología, y también de la teología patrística, unida a una nueva visión de la liturgia desde el punto de vista de los misterios de la fe, y una nueva acogida de la tradición de las iglesias orientales, de fuerte sabor patrístico, cambia el panorama. Hizo aparecer sobre el terreno de la Teología todo un mundo que los viejos manuales no estaban en condiciones de integrar.

Todo esto provocó su rápida desaparición y la de toda una forma de entender la teología: un verdadero cambio de paradigma y, en esa medida, de época en la historia de la teología. Sin embargo, para tener presente la dificultad de los procesos intelectuales, no está de más advertir que estos manuales no fueron inmediatamente sustituidos por otros. Los materiales recuperados o de nueva creación eran muy ricos pero también muy dispersos. No se podía improvisar la síntesis y también las simplificaciones que requieren las obras didácticas. De hecho, se ha tardado cerca de treinta años en crear las condiciones para que sean posibles unas nuevas generaciones de manuales; y todavía no existe suficiente consenso, aunque se vaya logrando poco a poco, ni sobre el método de construcción, ni sobre su estructura, ni sobre sus contenidos. En cambio, existe un consenso creciente sobre la valoración de los grandes maestros que han surgido en esta época de la Teología. El siglo XX todavía no puede ofrecer una teología universalmente aceptada para ser transmitida en la enseñanza, pero puede señalar algunos maestros de los que aprender.

Haciendo un poco de balance, se puede decir que la escolástica como método pertenece al pasado, pero ha jugado un papel en la historia de la teología: ha contribuido a la formación de la mente teológica, en la determinación de muchas nociones y en la claridad de muchos asertos²². A

22. «Nos ayudan a captar algunas problemáticas esenciales todavía vivas y debatidas en la tarea teológica actual, nos inducen a concluir que el saber teológico no puede ni omitir, ni ignorar el momento de la teología manualística, sino que debe cimentarse, con sentido crítico y vigilante, a través de las instancias de la inteligencia creyente por él interpretadas, aunque no siempre teorizadas de una manera pertinente y satisfactoria» G. POZZO, *La Manualistica*, en R. FISICHELLA, *Storia della Teología*, III, Ed. Dehoniane, Roma 1996, 309-336. 334.

través de ella, la mente de Santo Tomás ha contribuido a ordenar y dar cuerpo a casi toda la temática de la Dogmática y Moral en la conciencia de la teología occidental. La labor de síntesis que supuso en su momento la *Suma* ha producido, a lo largo de los siglos, ese fruto cuya importancia es difícil de apreciar si no se ve con cierta perspectiva o en comparación con lo que ha sucedido, por ejemplo, con otras teologías antiguas.

5. Filosofía neoescolástica y neotomismo

El caso de la filosofía es mucho más difícil de tratar. Santo Tomás de Aquino no es un filósofo y no ha creado una obra filosófica sistemática semejante a la *Suma Teológica*²³. En parte por esto, desde muy antiguo ha existido una constante tendencia a identificar su filosofía con la de Aristóteles y a completarlo con ella en todo aquello que no es expresamente corregido en los comentarios de Santo Tomás. Por eso, su influencia en el ámbito de la filosofía es más difícil de evaluar: se puede aventurar que ha resultado más variada, más sometida a eclecticismos, y también más expuesta a interpretaciones de todo género.

Dejando aparte el itinerario histórico anterior, difícil de seguir, el punto de partida para entender la notable presencia de la filosofía de Santo Tomás en nuestro siglo es, sin duda alguna, la encíclica *Aeterni Patris* (4. VIII. 1879) del Papa León XIII²⁴. Y su motivación se puede comprender fácilmente con sólo recorrer alguna historia de la teología en el siglo pasa-

23. Entendemos que la *Summa contra Gentes* es más bien una obra de tipo apolético o propedéutico para la fe cristiana, aunque tenga relevancia filosófica y quiera moverse con argumentos racionales. En todo caso, no es un tratado sistemático de metafísica o de lógica. El cuerpo filosófico será creado por sus comentaristas, especialmente por Juan de Santo Tomás, que escribe uno con este expresivo título: *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici mentem*, Lyon 1633.

24. Esta encíclica se suma a la larga serie de recomendaciones que el Magisterio romano ha hecho sobre la filosofía y teología de Santo Tomás. En cuanto al último Pontífice, Juan Pablo II, cfr. A. DEL PORTILLO, *L'Attualità di San Tommaso d'Aquino secondo il magistero di Giovanni Paolo II*, en AA. VV. *San Tommaso d'Aquino Doctor humanitatis*, I, Ciudad del Vaticano 1991, 83-96. Sobre el contexto y el significado de la encíclica, cfr P. RODRÍGUEZ (dir.), *Fe, razón y teología. En el I Centenario de la Encíclica «Aeterni Patris»*, Eunsá, Pamplona 1979. En cuanto al alcance filosófico de la encíclica, es interesante el artículo de J. L. ILLANES, *Teología y razón humana en la Encíclica «Aeterni Patris»*, en el mismo volumen, 315-336. También G. COLOMBO, *L'enciclica «Aeterni Patris» e la teologia*, en *La ragione teologica*, Glossa, Milán, 367-387.

do, por ejemplo la clásica de Hocedez. A lo largo del siglo, y en realidad también del siglo anterior, se observan varios intentos de sincretismo, de no mucho valor, entre el pensamiento cristiano y las filosofías circunstantes. Esto provoca problemas doctrinales y refuerza la convicción de que es preciso recurrir, sobre todo en la enseñanza, a una filosofía segura. Con ese transfondo, el Papa León XIII hace una viva recomendación del uso de la filosofía de Santo Tomás y aspira a una «reconstrucción cristiana de la filosofía».

Esta recomendación producirá un importante efecto, que podemos esquematizar en cuatro líneas no del todo separables²⁵:

En primer lugar, el despliegue de los estudios históricos sobre la filosofía de Santo Tomás de Aquino y, en general, sobre la escolástica medieval. Un notable grupo de estudiosos, se ocupa de volver a las fuentes y, a lo largo de este siglo, va a producir obras de calado intelectual, que son una conquista permanente, como sucede en Alemania, con Martin Grabmann y el cardenal Ehrle, o en la zona de habla francesa, con la escuela de Le Sauchoir, de la que se pueden mencionar Chenu, Mandonnet; también hay que recordar el surgimiento de institutos universitarios como el Instituto de Filosofía de Lovaina que dirige el cardenal Mercier, donde destacaron por ejemplo, de Wulf, van Steenberghe, Lottin, y el Instituto de Estudios Medievales de Toronto, donde destaca la labor que realiza Etienne Gilson.

En segundo lugar, impulsa el renacimiento del método escolástico, que, a veces, se llama neoescolástica, donde están interesados representantes de las distintas órdenes religiosas y cuyo fruto más importante en la preparación de manuales. Desde este punto de vista, hacen una labor meritoria y eficaz, aunque producen unos materiales, en general, bastante ásperos y con un estilo quizá demasiado dialéctico y expeditivo al tratar otras filosofías. Salvo excepciones, esta línea resulta condicionada todavía por los restos de las posiciones de escuela, por su mezcla indistinta de tomismo y aristotelismo, por su apego a las técnicas de la dialéctica escolástica, y por

25. Aunque no responde exactamente a lo que promete el subtítulo, son interesantes y lúcidos los recientes análisis de G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomistes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Cerf, Paris 1996. También es muy útil como obra colectiva el tomo II de la obra dirigida por E. CORETH y otros, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1994, enteramente dedicado, como señala el subtítulo, a la *Vuelta a la herencia escolástica*, en filosofía. Resulta interesante la breve panorámica histórica del artículo de O. PESCH, *Thomismus*, en LTK, 10, 2ª edic. 1986, col 157-167.

el esquematismo que le impone su fin pedagógico; y va a tener un destino parecido al de la escolástica teológica: sus manuales *ad mentem sancti Thomae* seguirán la misma suerte que los de teología, aunque su sustitución por otros manuales planteará todavía problemas más difíciles de resolver que en el caso de la teología²⁶.

En tercer lugar, lo que podríamos llamar «neotomismo»²⁷, que es el intento de presentación actual de los principios de la filosofía de Santo Tomás de Aquino, que surge en un ambiente universitario, y en contacto con los mismos centros donde se han realizado los estudios históricos, pero se trata de un espíritu es parte diferente: la historia de la filosofía tiende a hablar de lo que pasó, el neotomismo tiende a interpretar a Santo Tomás de un modo que pudiera ser utilizado actualmente. Los más conocidos son Sertillanges, Raeymaeker, Fabro, Pieper, Maritain y Gilson²⁸, que son los representantes de más calado intelectual y los de una influencia más duradera²⁹. El rango universitario o el contacto con la Universidad y un intento de diálogo con la cultura moderna permite a este grupo evitar en mayor medida las limitaciones del anterior.

En cuarto lugar, habría que mencionar las reformulaciones de la filosofía tomista, con mezcla de otras perspectivas. El más famoso es el de Maréchal, que marca una influencia en Rahner, y que sigue una trayectoria particular³⁰. También podría mencionarse, más recientemente, la escuela de ética de Lublin, que se considera al mismo tiempo deudora del tomismo y de la fenomenología, combinación que ya había intentado Edith Stein. Y podrían citarse otros que no han obtenido tanta resonancia.

26. Si no se tiene presente el delicado proceso de la socialización del saber, de que hemos tratado al principio, quizá no se aprecien bien ni la dificultad ni tampoco la importancia de esta cuestión de cara a una tarea tan esencial como es la enseñanza.

27. Cfr. A. LIVI, *La encíclica 'Aeterni Patris' y el movimiento neotomista*, en C. FABRO y otros, *Las razones del tomismo*, Eunsá, Pamplona 1980, 117-137.

28. Cfr. artículos correspondientes en la obra dirigida por E. Coreth, antes citada.

29. También se podría citar aquí a Van Steenberghe, Mandonnet, Jolivet, Gardeil, De Finance, en parte Garrigou-Lagrange. En España, se podría mencionar la obra de Juan Zaragüeta, la escuela catalana alrededor de Canals, proseguida todavía hoy por E. Forment; otros autores también más recientes son Jesús García López o Carlos Cardona; y, en Argentina, Octavio Nicolás Derisi.

30. Cfr. J. LOTZ, *Joseph Marechal*, en E. Coreth y otros, *o. cit.*, 414-430; en el mismo volumen, O. MUCK, *La escuela marechaliana de lengua alemana: la filosofía trascendental como metafísica*: L. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth, y otros, 540-570; y H. JACOBS, *La escuela marechaliana de lengua francesa*, 430-443.

Vistas las cosas con perspectiva histórica y observando simplemente el panorama, hay que reconocer que el ciclo comenzado por la Encíclica *Aeterni Patris* se ha cerrado. Pero ha dejado sus frutos: además de los estudios históricos, un conjunto de obras útiles tanto para la iniciación al conocimiento de la obra de Santo Tomás, como para fijar algunas de sus ideas más importantes. Entre lo más destacado está la obra de Jacques Maritain, un gran intelectual de amplios intereses, con incidencia en los terrenos de la moral, la estética y, en general, la filosofía práctica; fuertemente inspirado en la filosofía de Santo Tomás, pero con perspectivas propias y personales. Y, sobre todo, la de Etienne Gilson³¹, que hemos considerado en dos grupos, pues ha sido a la vez un gran historiador de la filosofía y un cultivador del género de filosofía que podemos llamar «neotomismo». Su mente de historiador le dio la perspectiva necesaria para no caer en los reduccionismos de escuela³², y su carácter universitario le mantuvo abierto al diálogo con la cultura moderna.

La obra de Gilson es, probablemente, menos original que la de Maritain, pero, desde el punto de vista pedagógico, tiene mayor importancia. Aparte de su relevante papel como historiador del pensamiento medieval, su aportación principal se podría resumir en tres puntos:

a) Su reflexión sobre el impacto filosófico de la revelación cristiana, tema que es el hilo conductor de su vida intelectual y que está expresado de manera eminente en *El espíritu de la Filosofía medieval*. Ése es el sentido que tiene para Gilson la expresión, tan sujeta a malentendidos y no especialmente querida por él, de «filosofía cristiana»: advertir que la revelación ha producido un impacto filosófico dentro de la propia filosofía³³. Temas como la persona, el amor, la libertad, y, sobre todo, Dios y su relación con el mundo, han recibido una fermentación cristiana reconocible en la historia³⁴.

31. Cfr. R. ECHAURI, *El pensamiento de Étienne Gilson*, Eunsa, Pamplona 1980; también el número especial que le dedicó la *Revue Thomiste* en 1994, *Autour d'Étienne Gilson. Études et documents*.

32. Sobre la crítica que lleva a cabo, cfr S.-Th. BONNINO, *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, *ScrTh* 26 (1994) 955-976.

33. El tema había sido trabajado también por P. Wulf, A. Dempf y, en parte, por Heimsoeth.

34. El trabajo de crítica histórica sobre estos grandes temas, tan vitales para la comprensión del cristianismo y para la misma vida humana, ofrece amplias perspectivas de estudio que prometen ser muy fecundas. Quizá sea ésta la orientación más valiosa de la labor filosófica de E. Gilson.

b) La preparación de un conjunto de obras didácticas lúcidas que, en cierto modo, pueden considerarse como la respuesta más cuajada al interés de *Aeterni Patris*; en ellas consigue hacer pensar sobre los grandes temas, a la luz de la tradición filosófica que llega de Santo Tomás de Aquino³⁵; son obras didácticas útiles para una introducción en los grandes temas en los que Tomás de Aquino ha aportado, y ofrecen una panorámica del pensamiento cristiano.

c) La determinación de una filosofía del ser o, como a él le gustaba llamarla, una «metafísica del Éxodo». Junto con otros neotomistas como Fabro, Gilson piensa que el hallazgo del ser (*esse*) en su relación con la esencia³⁶, es la respuesta más general y abarcante a las insuficiencias del pensamiento moderno, que ha nacido de la inmanencia³⁷.

35. *Elementos de filosofía cristiana. Introducción a la filosofía cristiana. El tomismo*. Esta última ha sido el trabajo de su vida, incesantemente corregida desde la primera edición en 1919 hasta la de 1964. Las otras dos son resúmenes más sencillos con fines didácticos.

36. Se trata de la recuperación de una cuestión largamente confundida por las escuelas y los comentaristas, cfr el cap. 3, *La question de l'être. Le conflit des interprétations*, en el libro de G. PROUVOST, 75-121; además de la historia antigua, se extiende en el debate de E. Gilson con Maritain, Garrigou-Lagrange y Maréchal.

37. Gilson daba una importancia especial a esta aportación, y es, evidentemente, un meritorio hallazgo desde el punto de vista del estudio histórico del pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, creo que se deben tener en cuenta tres cuestiones. En primer lugar, aunque se trata de un esquema claro y, en cierto modo feliz, quizá resulta demasiado simplificadora la visión de todo el pensamiento moderno sumergido en la inmanencia; y conduce a una dialéctica demasiado radical. En segundo lugar, el neotomismo ha luchado mucho por depurar la noción de *esse* (o '*actus essendi*' como se prefiere llamarlo); pero ha dado, en cierto modo, por supuesto el concepto de «esencia», que requiere una reconsideración muy cuidadosa y nada fácil: porque está en parte comprometido con la concepción del mundo aristotélico-platónica; y necesita acoger la experiencia de la ciencia moderna, que dice algo también sobre la constitución de casi todos los seres materiales; tema delicado que afecta a muchos campos de la filosofía, empezando por la teoría del conocimiento; algo intentó en este sentido X. ZUBIRI en su libro *Sobre la esencia*. En tercer lugar, sería deseable, y todavía no existe, un estudio crítico sobre el uso que Santo Tomás hace de la palabra «*esse*», y de otras expresiones como «*actus essendi*», porque no siempre es homogéneo y, a veces, puede ser mal citado. Como detalle muy concreto, de una consulta que realicé hace años en el *Index Thomisticus* (Sectio II, Concordantia Prima, vol 21), obtuve que, mientras la expresión «*causa essendi*» aparece más de 600 veces en todas sus obras, la expresión «*actus essendi*» sólo aparece en 14 lugares, salvo error: In I Sent. 8, 1, 1, co /37/34; 8, 5, 2, co. 51; In III Sent., 11, 1, 2, ra 2. 10; QDV 1, 1, co /46; 1, 1 ra 1/7; 1. 1 rc 3/4; 5. 3 arg 8/5; 10. 8 ra 13/3; ST1 3, 4, ra 1/4; QDP 7, 2, ra 1/4; CMP 4, 2, nr 6/10; CBH 2/71; 2/75 (respeto el modo de citar del índice). Una primera aproximación permite deducir que, desde luego, no es una expresión querida para Santo Tomás y que, muy probablemente, no la usa como una expresión formalizada. Otra cosa es el «*esse*», que sí ocupa un lugar de relieve.

Haciendo ahora también un poco de balance sobre las limitaciones observadas en la historia de la filosofía escolástica, cabe formular algunas observaciones:

a) En primer lugar, sobre los peligros de la formalización, es decir, de la reducción de un pensamiento vivo de un autor a fórmulas. Es necesaria para la docencia, pero traicionera para la salud del pensamiento. Es significativa la queja de Maritain: «La desgracia de la enseñanza escolástica ordinaria ha sido desatender en la práctica ese elemento intuitivo esencial, y reemplazarlo desde el comienzo por una pseudodialéctica de conceptos y fórmulas. No hay nada que hacer hasta que el dialéctico no haya ‘visto’, hasta que el filósofo o el aprendiz de filósofo no haya tenido la intuición intelectual del ser»³⁸.

En filosofía no cabe mantener hacia un autor, una adhesión intelectual semejante a la fe. No se puede «creer» que la filosofía de Aristóteles en su conjunto es la verdadera, o que lo es un punto concreto. Hay que «verlo» con la propia mente. La «fe» o confianza filosófica en un maestro sólo es válida para los comienzos, cuando el alumno debe confiar en lo que el maestro le transmite. La maduración lleva consigo el proceso de elaboración personal de lo recibido, pensado desde el propio contexto, con la propia experiencia, buscando alcanzar la verdad y «contemplarla», cosa que nadie puede hacer por uno: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Es un tema delicado y, en cierto modo, sutil, porque no todo el mundo, ni en todos los momentos, posee ese espíritu filosófico. La enseñanza trata de crearlo y cultivarlo. Es inevitable utilizar unos esquemas y un vocabulario formalizado para enseñar a unos alumnos que todavía no pueden apreciar su alcance, porque no tienen —y algunos no tendrán nunca— una mente filosófica. No hay otro modo de empezar. Muchos se quedarán en el umbral de la filosofía, permaneciendo en el formulismo. A otros se les habrá brindado una ayuda para los primeros pasos. En todo caso, sería deseable que, al menos, quienes desempeñan la tarea de enseñar adquieran una experiencia personal del alcance de lo que enseñan y, mediante la meditación en contraste con la experiencia y en diálogo con la cultura, superen personalmente el formulismo.

38. *Carta sobre la filosofía a la hora del Concilio*, en *Approches sans entraves*, Fayard, París 1973, 79. Es una respuesta a la petición dirigida al concilio por dos intelectuales polacos, en relación al tomismo, *La philosophie à l'heure du Concil*, Éditions Internationales, París 1965; uno de ellos era J. Kalinowski, después estudioso de la obra de Juan Pablo II.

La formalización de la filosofía para constituir una escuela suele estar llena de problemas, como la experiencia demuestra. Si la escuela se mantiene unida a su origen, la labor filosófica tiende a convertirse en exégesis del pensamiento de ese autor, y se agota en discusiones sobre la interpretación de los diversos puntos. Y, si se independiza para convertirse en un discurso formal, corre también el peligro de separarse de la realidad, ya que es precisamente en ese autor donde la reflexión tomó contacto con la experiencia. En este caso, cualquier discípulo que piense por cuenta propia, producirá necesariamente divergencias; sólo podrán mantenerse unidos los que, de intento, conserven el sistema en el nivel de un lenguaje formal, como un juego lógico. El lenguaje juega en esto un papel muy importante. Si se maneja exclusivamente un lenguaje de escuela, es casi inevitable caer en el formulismo. Si se quiere evitar, es imprescindible expresarse en un lenguaje común o, por lo menos, no perder de vista su posible traducción. Sólo así se puede tener presente el alcance real de lo que se dice.

Hay que contar con las limitaciones humanas. No se pueden conseguir todos los objetivos a la vez. Los objetivos de la reflexión y de la enseñanza son, como nos ha manifestado la historia, en parte contrarios. La enseñanza requiere una formalización estable, y la reflexión en la medida en que entra en contacto con la realidad, tiende a contrastar, acomodar, matizar y, en definitiva, transformar lo recibido, dándole una forma personal. Es un fenómeno inevitable de la vida intelectual.

b) El segundo gran problema de la filosofía escolástica ha sido su relación con la ciencia. Lo explica muy bien Gilson: «Santo Tomás lo ha repetido a menudo: la filosofía tiene por objeto la naturaleza vista a la luz de la razón; pero, añadamos nosotros, la naturaleza sobre la que la filosofía reflexiona cambia a medida que cambia la ciencia que tenemos sobre ella»³⁹. Y añadía en otro lugar: «Los escolásticos modernos sufren una ilusión cuando se jactan de enseñar la filosofía según el orden prescrito por Aristóteles, yendo de las ciencias a la metafísica. Van de la ciencia de Aristóteles a lo que creen que era la metafísica de Aristóteles, pero hace ya tiempo que la enseñanza de las ciencias no está en sus manos»⁴⁰. «Todas las metafísicas envejecen por su física; la de Santo Tomás (y la del mismo

39. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, Vrin, Paris 1967, 50

40. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962, 269; el texto sigue: «El futuro de la filosofía cristiana dependerá, pues, en primer lugar de la presencia o de la ausencia de teólogos dotados de una formación científica».

Aristóteles), por envejecimiento de la física aristotélica»⁴¹. Es preciso un cierto conocimiento de la imagen científica del mundo y de los datos seguros que amplían el conocimiento que tenemos de la realidad. No se trata de pretender elaborar una filosofía con los últimos datos o las últimas hipótesis, necesariamente transitorias y variables, sino de tener en cuenta el relieve filosófico de los datos que se puedan considerar definitivamente asentados. Porque la ciencia proporciona una parte muy importante de la imagen del mundo y tiene, por eso, relevancia filosófica⁴².

c) En tercer lugar, el tiempo es cruel y no perdona. Cambian los modos de decir, los intereses, incluso los conceptos, y, sobre todo, el estilo. Esto significa algo tan obvio como que un autor está situado en la historia. No que sea falso por ser antiguo, sino sencillamente que es antiguo. Y no se puede obtener de él el fruto que se desea si no se le comprende en su época. No podemos pretender que un maestro del pasado hable directamente a un mundo que, al menos en parte, es distinto. Ya no está en condiciones de acoger las aportaciones de otros y hacer los matices necesarios a su propio pensamiento para hablar. Es una tarea que tenemos que hacer quienes vivimos en este tiempo, después de estudiar a los maestros del pasado, respondiendo a las inquietudes y utilizando los conocimientos y el vocabulario del presente.

En este sentido, el concepto de filosofía perenne a veces se ha prestado a equívocos. La verdad en sí misma es, efectivamente, inmutable. Pero la verdad en sí misma propiamente sólo se da en Dios. Las limitaciones

41. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, o. cit., 283. Sin embargo hay que decir que tras estas afirmaciones está la tesis de su vida: «Por útiles que puedan serle a la filosofía cristiana la ciencia y la filosofía para ayudarla a constituirse a sí misma en ciencia, ni una ni otra añadirán nunca nada a la verdad de la fe que las toma a su servicio. Las partes caducas de una teología son precisamente las tomadas a la ciencia de su tiempo» (283). Gilson no es partidario de una constante adaptación sino más bien de una respetuosa distancia, porque piensa que la filosofía cristiana toma su verdad de la fe, aunque se exprese con los términos que genera la historia.

42. La encíclica *Aeterni Patris* se hacía eco también de esta preocupación: «Os decimos que hay que recibir con alegría y gratitud toda auténtica sabiduría y todo desarrollo científico, cualquiera que sea su origen. Pero a la vez, a vosotros todos, Venerable Hermanos, con grave empeño os exhortamos (...) a que renovéis y propaguéis, cuanto os sea posible la magnífica sabiduría de Santo Tomás. Decimos la sabiduría de Santo Tomás; pues si hay alguna cosa tratada por los escolásticos con demasiada sutileza o enseñada inconsideradamente, si hay algo menos concorde con las doctrinas comprobadas de los tiempos modernos o sencillamente insostenible, de ninguna manera está en nuestro ánimo proponerlo o recomendarlo para nuestro tiempo» (n. 24), tomo la traducción que se recoge en P. RODRÍGUEZ (dir.), o. cit., 77.

humanas llevan no a que sea mudable la verdad, sino a que sea mudable nuestra posesión de la verdad y, mucho más todavía, nuestra manera de expresarla. Defender la historicidad de la vida intelectual no es defender el relativismo. La experiencia puede crecer y, en contraste con ella, nuestro conocimiento aumentar: las cosas pueden conceptualizarse mejor y expresarse mejor, o simplemente es necesario traducirlas a las categorías que cambian de una época a otra. Esto no convierte lo anterior en falso, sino simplemente en anterior: cambian los contextos, cambia el lenguaje, cambian las preocupaciones, cambian las preguntas y algunos datos (como sucede con los científicos) también cambian. El saber crece coherentemente como un árbol; adquiere ramas y frutos que antes no existían. Los grandes maestros no pierden por eso su valor, al contrario, el tiempo suele destacar su figura, pero ocupan su lugar en la historia. Y hay que volver allí, a su contexto, para entender y apreciar lo que dijeron. De ahí la importancia de la historia de la teología o la filosofía.

6. *Tomás como maestro*

Las tareas intelectuales son extraordinariamente difíciles. Por eso es necesaria la guía de maestros. La experiencia señala que no son tantos los que se han adentrado con amplitud y profundidad en el conocimiento de la verdad. Son como un lujo, un regalo que no abunda, y hay que apreciarlos, sin dejarse confundir por la abundancia de materiales. Para adquirir un saber humanístico, el método más directo, más seguro y más fructífero es, después de haberse introducido en la materia, seleccionar a los grandes maestros y frecuentarlos.

No cabe duda de que Santo Tomás de Aquino ocupa un lugar muy particular en la historia de la teología y que cualquiera que quiera saber teología tendrá que pasar por él. Con palabras de Congar: «Habiendo llevado su tarea con un rigor, una pureza, una honradez intelectual y, finalmente, un sentido de lo real verdaderamente excepcionales, santo Tomás iluminó y situó todos los aspectos decisivos y reales de las realidades humanas y cristianas. Con ello constituía una especie de reserva o de tesoro para los siglos: siempre se puede recurrir a él para ver claro y estructurar el pensamiento propio. Es un inigualable maestro del pensar. Dado por Dios a su pueblo, en la frontera entre el mundo antiguo, cuyas aportaciones él recoge dócilmente, y el mundo moderno, analítico, crítico y técnico, Santo

Tomás es un guía providencial para nuestros espíritus llamados a distinguir, para unir jerarquizando...»⁴³.

El que quiera iniciarse tiene que recorrer la historia y detenerse en sus hitos. Y tendrá que introducirse, de manera especial, en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino. Y tendrá que frecuentar también, recorriendo la historia, los maestros recientes, que el tiempo y el consenso de los entendidos ha ido constituyendo. Estos abordan cuestiones o responden a inquietudes que los anteriores no habían tenido. Es un arte dedicar a cada uno la atención que merece en proporción a su importancia, según los temas, y teniendo en cuenta las severas limitaciones de la vida humana, que impiden leerlo todo y conocerlo todo. No cabe duda de que Newman, Guardini, Congar, Daniélou, de Lubac, von Balthasar, además de otros, son ya maestros consolidados de nuestro tiempo. Quizá ninguno represente en el siglo XX, lo que Tomás de Aquino representó en el pasado, pero, en su conjunto, transmiten una rica aportación de la teología de este siglo, que ha sido, al menos en su primera mitad, muy fecundo y se ha concluido con un Concilio Vaticano II, donde ha sido recogida.

En filosofía, la situación es más difícil de juzgar, porque es más variada y más dispersa, pero se puede decir que, a lo largo de este siglo, se produce un gran fenómeno filosófico, en parte inspirado por la fe cristiana, y que le va a prestar buenos servicios, que es todo el conjunto de pensadores y filosofías de la persona. El conjunto de las aportaciones de los filósofos del diálogo (Ebner, Buber...), de los filósofos de la persona franceses (Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle), de los fenomenólogos cristianos (Scheler, en su época católica, von Hildebrand, E. Stein...), completan el discurso ontológico que viene desde la filosofía clásica y que es renovado por el neotomismo. La idea de persona es central y extraordinariamente fecunda para el pensamiento cristiano, y ha producido el replanteamiento de muchos temas teológicos, en particular de la moral.

Para llegar a poseer un saber como la teología o la filosofía, hay que hacer lo posible por vivir cerca de los maestros y obligarse a un discipulado muy riguroso y prolongado. El saber es eminentemente social y difícil, y la originalidad entraña en sí misma un riesgo que nunca debe buscarse sólo por el prurito de distinguirse. Es necesario procurarse una larga tutela previa para estar en condiciones de volar con vigor por cuenta propia. Y éste es, de nuevo, el consejo de Congar: «Deseamos con toda la convicción

43. Y. CONGAR, *La fe y la Teología*, o. cit., 317-318

que nos da la experiencia, que los estudiantes de teología, cualquiera que vaya a ser su futura actividad, se aseguren el incomparable beneficio que representa para la formación del espíritu, el hecho de situarse y de permanecer largos años en la escuela de Santo Tomás. ¿Qué mejor maestro podemos encontrar de lealtad y de rigor intelectual, de intensa atención a los problemas planteados, de consideración 'formal', de apertura a lo real y al pensamiento ajeno, de acogida a cualquier partícula de verdad»⁴⁴.

Pero hay que beber su pensamiento en la fuente donde nace⁴⁵: en sus obras y en su contexto histórico; evitando convertir a Santo Tomás en un sistema conceptual autónomo, porque correríamos el riesgo de perder su contacto con la realidad y reducirlo a un juego lógico basado en la definición de unos conceptos fundamentales. Ésta es, como hemos podido vislumbrar, una de las razones —quizá la principal— del agotamiento de los diversos tomismos a lo largo de la historia. Los «tomismos» pasan, pero Santo Tomás de Aquino permanece donde estaba, siendo el maestro que fue. Una cierta formalización transitoria es inevitable y, en realidad, necesaria para la enseñanza, y hay que recurrir a ella para iniciarse, pero para llevar adelante tareas de pensamiento, es indispensable acudir directamente a los textos de Santo Tomás, bien situados en su contexto histórico⁴⁶; y, si se quiere hacer algo más que un estudio histórico, es preciso volver a

44. *Situación y tareas de la Teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1970, 103. He de agradecer al Prof. José Morales su indicación sobre esta elocuente cita del teólogo cardenal.

45. La encíclica *Aeterni Patris* señalaba al final: «Una cosa es necesaria: dar la doctrina verdadera de Tomás, y no otra que se le atribuya, la auténtica y no la deformada. Para ello cuidado de que la sabiduría de Tomás se busque en sus mismas fuentes, o al menos en aquellos ríos que según la opinión común de los doctores, han salido de la misma fuente y todavía discurren íntegros y puros» (n. 24), tomo la traducción de P. RODRÍGUEZ, o. cit., 77.

46. «No es verdad, como pretende Juan de Santo Tomás, que el primer criterio para comprender el pensamiento del Angélico sea la fidelidad a la escuela, pues es precisamente el mismo Santo Tomás quien nos enseña que en filosofía el criterio de autoridad ocupa el último lugar. El verdadero y principal fiador del pensamiento de Santo Tomás es el mismo Santo Tomás con sus escritos auténticos, estudiados a la luz de la crítica histórica y en relación con la problemática del tiempo y de las fuentes directas o indirectas en las que Santo Tomás se inspira» (C. FABRO, o. cit., 39). Cfr también O. LOTTIN, *Comment interpreter et utiliser saint Thomas d'Aquin*, en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 36 (1960) 57-76. Y no está de más añadir la observación de Gilson, a la que dice ha llegado al final de su vida y después de mucho tiempo de estudio: «Las nociones filosóficas más originales y más profundas de Santo Tomás sólo se le revelan a quien las lee como teólogo» *El filósofo y la teología*, o. cit., 258.

nuestro contexto, buscar también el apoyo de quienes han pensado más recientemente, y pensar con la propia mente. Por resumir en una frase lo que hemos querido decir en esta exposición: ante la pregunta más o menos retórica del título ¿Santo Tomás, maestro?, la respuesta podría ser: como fuente, sí, convertido en fórmula, no.

Juan Luis Lorda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA